ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ 3 (14), 2006

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №3 (14), **2006**

ISSN 1815-0047

Редакционная коллегия

Е. Н. Борисов, А. А. Горных, И. Н. Инишев,
А. В. Лаврухин, А. Р. Усманова,
О. Н. Шпарага, Т. В. Щитцова (гл. редактор)

В подготовке номера принимал участие

Е. Малышкин (Санкт-Петербург)

Научный совет	*Advisory Board*
У. Броган	W. Brogan (USA)
Б. Вальденфельс	B. Waldenfels (Germany)
Х. Р. Зепп	H. R. Sepp (Germany)
Д. Комель	D. Komel (Slovenia)
А. А. Михайлов	A. Mikhailov (Belarus)
В. И. Молчанов	V. Molchanov (Russia)
Дж. Саллис	J. Sallis (USA)
В. Н. Фурс	V. Fours (Belarus)
А. Хаардт	A. Haardt (Germany)

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Kražiu str. 25, LT-01108
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu-international.org

Формат 70x100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «MyslNarrowC».
Усл. печ. л. 15,9. Тираж 299 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

Адрес редколлегии:
topos_2000@mail.ru

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu-international.org

СОДЕРЖАНИЕ

ВОЗМОЖНОСТИ И ГРАНИЦЫ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОПОНИМАНИЯ[1]

Клаус Хельд

Нижеследующие размышления делятся на три части. Заглавие этого эссе содержит немецкое слово «взаимопонимание» (Verständigung). Под этим понятием в немецком подразумевается не просто «понимание» (Verstehen), но понимание, включающее в себя усилие по достижению согласия. В соответствии с намеченной таким образом проблематикой я постараюсь в первой части (I) моих размышлений прояснить с помощью средств феноменологически ориентированной философии, почему согласие между людьми не возникает само собой, т. е. почему оно вообще нуждается в усилии, которое выражается в слове «взаимопонимание». Во второй части (II) я обращусь к проблеме межкультурного взаимопонимания. Здесь моя задача состоит в том, чтобы объяснить, что такое взаимопонимание наталкивается на *принципиальные* препятствия и почему это происходит. В третьей части (III) я хотел бы конкретизировать разъяснение этих принципиальных трудностей на примере межкультурного взаимопонимания восточной и западной частей света. Мои размышления завершает (IV) вопрос, каким образом можно было бы преодолеть эти трудности.

I.

Итак, я начинаю первую часть с вопроса: «Почему вообще требуется усилие для того, чтобы убедить Других в своем мнении и изъявить готовность к тому, чтобы позволить им убедить себя?» Ответ лежит на поверхности: это усилие требуется потому, что люди придерживаются различных точек зрения. Понятие «точка зрения» имеет, собственно говоря, пространственное значение и указывает на то, что человек привязан посредством своего тела (Körper) к определённому месту, с которого он что-то видит. Я, конечно, могу перейти с места, где я сейчас нахожусь, на другое место. Если это место находится в поле моего зрения, я могу на него указать и при этом обозначить его как «там». Но если я оказался в таком «там», то я говорю о новом месте своего пребывания: «я здесь». Таким образом, существует некое *здесь*, которое я никогда не могу покинуть. Это неотъемлемое *здесь,* так сказать, сопутствует моему перемещению — этим наблюдением, имеющим большое значение, мы обязаны второму тому *Идей к чистой феноменологии* Эдмунда Гуссерля[2].

Мое неотъемлемое *здесь* есть то первое, что напрочь отделяет меня от других людей, поскольку со своей стороны они привязаны к своему сопутствующему им *здесь*. Для меня невозможно занять место другого человека, находящегося «там» со своим *здесь*, которое он не может утратить. К моей телесной (leibliche) привязанности к сопутствующему *здесь* принадлежит также и то, что я постоянно имею что-то

«за спиной». Хотя я могу повернуться и обратить свой взгляд на то, чего раньше не мог видеть, поскольку это было позади меня, однако я ничего не могу поделать с тем, что к тому *здесь*, которое я не могу покинуть, принадлежит область того, что находится позади меня, и эта область по сути своей недоступна моему взгляду. Эта область позади меня также сопутствует всем моим движениям – независимо от того, о каком движении идёт речь. Образно выражаясь, я ношу эту область на спине, как рюкзак, который никогда не могу снять.

Эти наблюдения справедливы не только для моего места в буквальном, пространственном, значении, но и для моего места в более широком смысле – а именно: в смысле жизненного пространства, к которому я и другие люди постоянно привязаны. Для обозначения этого жизненного пространства мы можем использовать слово «мир» – «мир», понятый не в смысле совокупности всего того, что существует, но в повседневном значении, когда я могу говорить о «моём мире» или о мире другого человека. Способ, каким я неизменно привязан к своему миру, – такой же, каким позади меня постоянно находится область, которая никогда не сможет оказаться у меня перед глазами.

Рассмотрение «спереди» невозможно не только потому, что *пространственно* находится у меня за спиной, но и потому, что лежит позади меня во временном смысле. В моей жизни, конечно, имеется прошлое, которое я могу, так сказать, рассмотреть спереди, т. е. сделать его предметом внимания, когда я специально вспоминаю о каком-то определённом прошлом. Но существует и другой род прошлого, а именно прошлое, которое я всегда ношу с собой, как тот рюкзак, и которое никогда не могу увидеть как таковое. Это прошлое есть всё то, что стало для меня само собой разумеющимся и закрепилось в привычках.

Подобно тому как я могу повернуться и рассмотреть что-то, что прежде находилось у меня за спиной, оставаясь для меня невидимым, я могу осознать определённую привычку. Но в это же мгновение она начинает терять характер привычки. Ибо привычке свойственно определять моё поведение незаметным для меня образом. Привычка, на которую обращается моё внимание, в принципе перестаёт быть привычкой. Я могу изменить многие из своих привычек или даже поступиться ими, обращая на них внимание. Но невозможно вообще избавиться от привычности (Gewohnheitlichkeit). Как бы я себя ни вел, привычность неизменно остаётся у меня за спиной, подобно пространственной области позади меня.

Но как раз в этой привычности укоренён мой мир и мир Других.[3] Конкретно, мир есть жизненное пространство, где я ориентируюсь в своём поведении: я знаю контекст, к которому принадлежат происшествия, случающиеся со мной, – вещи, люди, события, мысли, институты или что бы то ни было ещё. Я сознаю, что должен отправиться в гараж, чтобы поехать куда-нибудь на машине. Говоря вообще: я «знаю о том», что определённые происшествия указывают на другие определённые происшествия посредством смысла, который они для

меня имеют. Этим знанием я обычно обладаю таким образом, что я не должен его специально осознавать, и как раз этот род «знания» возможен благодаря привычке. Именно так мой мир закреплён в соответствующей привычности. Благодаря этому я постоянно ношу с собой свой мир; он образует охватывающее сопутствующее *Здесь*, которое я не могу оставить. Тем самым первый вопрос, поставленный вначале, получает ответ: установление согласия между людьми требует усилия, чтобы убедить других и позволить им убедить себя, поскольку человеческие миры бесконечно различаются как конкретные всеобъемлющие сопутствующие *Здесь*.

II.

В случае привычек, в которых укоренены человеческие миры, речь может идти и о привычках, посредством которых культуры различаются. Здесь я перехожу ко второй части моих размышлений. В нашу эпоху прогрессирующая «глобализация» всех областей жизни привела к тому, что в экономике и политике, науке и средствах массовой информации, в спорте, в туризме и т. д. изо дня в день бесчисленные массы людей из разных культур достигают согласия и взаимопонимания между собой и в своих жизненных областях. При этом, конечно, неизбежно возникают разного рода препятствия, которые испокон веку отягощают совместную жизнь. Но факт остается фактом: сегодня по всей Земле осуществляется межкультурное сотрудничество. На практике представителям различных культур, бесспорно, удаётся убедить друг друга в своей правоте. В итоге кажется, будто в едином и общем для всех людей мире культурные различия исчезли, и преодоление трудностей, связанных с усилиями по достижению согласия, превратилось в чисто практическую задачу. Отсюда может сложиться впечатление, что уже *в принципе* не существует непреодолимых барьеров, которые могли бы возникнуть на пути межкультурного взаимопонимания. В этой части размышлений я хотел бы объяснить, почему вопреки этому впечатлению я все ещё считаю межкультурное взаимопонимание принципиальной проблемой.

Прежде всего, необходимо различение двух измерений межкультурного взаимопонимания: существует измерение практики, в котором это взаимопонимание фактически достигается повсеместно наблюдаемым образом, и существует более глубокое измерение, связанное с принципиальными трудностями. Если в сегодняшней международной экономической, политической и т. д. практике удаётся убедить представителей других культур в правоте, то это, очевидно, почти всегда основывается на том, что существуют общие интересы. Но общие интересы, в конце концов, укоренены в тенденции к жизнеобеспечению.[4] Спектр возможностей жизнеобеспечения простирается от каждодневного удовлетворения потребностей отдельного человека до жизнеобеспечения человечества в целом посредством порождения и воспитания потомства, т. е. посредством заботы о смене старого поколения новым. При ближайшем рассмотрении оказыва-

ется, что эта – как её можно было бы определить, используя понятие из поздних рукописей Гуссерля[5], – «генеративная» забота образует основу повседневного индивидуального жизнеобеспечения, поскольку старое и молодое поколения нуждаются друг в друге. Так понятое «генеративное жизнеобеспечение» является общим для всех людей, и это делает, наконец, возможным межкультурное взаимопонимание в глобальной практике современной совместной жизни.

Поскольку указанная общность покоится на том, что мы, люди, точно так же как и животные, подчинены необходимости жизнеобеспечения, может создаться впечатление, что принципиальные трудности при межкультурном взаимопонимании исключены с самого начала. Ибо оно кажется возможным, во всяком случае благодаря тому, что все люди, к какой бы культуре они ни принадлежали, будучи живыми существами, имеют в своём поведении нечто общее. Но такой оптимизм опирался бы на ложный натуралистический вывод: даже если мы в своём поведении подчиняемся необходимости, которую нам диктует природа – от еды и питья до порождения потомства, – всё это мы неизбежно делаем в форме культурных привычек; не существует человеческого поведения, которое было бы «чистой природой» без культуры. Особенно отчётливо это видно, когда мы обращаем внимание на элементарную предпосылку генеративного жизнеобеспечения: на смену поколений посредством смерти и рождения. При ближайшем рассмотрении мы наталкиваемся здесь на более глубокое измерение межкультурного взаимопонимания, обнаруживающее трудности, кажущиеся непреодолимыми.

В конкретном опыте смерти и рождения и во всём, что с этим связано, в игру вступает феномен, для которого в немецком языке используется слово «настроение», тогда как в нероманских языках он обозначается словами «mood», «attunement» или даже «atmosphere», например, в английском, «quifen» в современном китайском или «kibun» в японском и корейском языках. Есть такое настроение повседневной жизни, которым наполнена привычность, составляющая мой мир у меня за спиной. Мой мир может быть укоренён в привычности именно потому, что привычность связана с основополагающей верой в дальнейшее существование мира. Эта вера является для нас чем-то само собой разумеющимся и обычно остаётся незаметной; она основывается не на теоретических знаниях и тем более не на доказательствах. Она одушевляет нас в форме основополагающего настроения, которым пронизана наша повседневная жизнь.

События, связанные с рождением и смертью, неизбежно разрушают это настроение. Со смертью каждого человека погибает и мир, который возник с его рождением. Поэтому само собой разумеющаяся для повседневного настроения непрерывность существования моего мира сотрясается рождением и смертью. Такие настроения имеют множество форм. Они простираются от переполняющей радости при рождении желанного ребенка до отчаяния, связанного со смертью любимого человека. Между ними находятся любовь, благоговение, удивление, испуг, ужас и многие другие подобные «чувства», ко-

торые Хайдеггер в своём мышлении после «поворота» обозначил как «основные настроения» (Grundstimmungen)[6]. Эти «чувства» не возникают из ниоткуда, они лишь спят в каждом из нас. Подобно тому как твердая поверхность Земли может скрывать мощь действующего вулкана, наше повседневное настроение не позволяет вырваться наружу тем настроениям, которые потрясают нас из глубины. Мы можем существовать с этими латентными настроениями, только когда позволяем в нашей совместной жизни – прежде всего в этосе и религии – сформироваться привычкам, благодаря которым возможность возникновения таких настроений интегрирована в «нормальное», т. е. подчинённое определённым правилам, течение жизни.

Глубинные настроения есть источник наиболее интенсивного и устойчивого сознания сплочённости людей, и поэтому они могут служить питательной средой для тех привычек, на которых покоится общность всего культурного мира. Какие привычки лягут в основу той или иной культуры, зависит от конкретной констелляции глубинных настроений. Такие констелляции настроений и обусловленные ими привычки являются случайными. К воздействующим на них факторам относится прежде всего историческая ситуация человеческого сообщества, которое населяет конкретную область Земли, но также и генетическое своеобразие этих людей и не в последнюю очередь географическое положение региона с соответствующим климатом. Укоренённые в глубинных настроениях и учреждающие культуру привычки пронизывают совместную жизнь сверху донизу: они простираются от способов телесного поведения, фонетических, грамматических и риторических возможностей речи до считающихся нормальными форм совместной жизни: общественных «нравов» – *ēthos*'а в смысле Аристотеля. Нравы играют решающую роль в обоюдном усилии по убеждению других в ситуации совместного действия, решающую, поскольку для всех людей нравы образуют тот бэкграунд, который независимо от их воли обусловливает отношения с Другими.

Миры культуры принципиально различаются преобладающей констелляцией глубинных настроений и соответствующими привычками. Серьёзные затруднения в вопросах межкультурного взаимопонимания возникают потому, что глубинные настроения амбивалентны. Они не только вызывают интенсивнейшее чувство взаимной принадлежности, но их отличает своеобразная черта: они лишают нас дара речи и тем самым препятствуют межкультурному взаимопониманию и даже делают его невозможным. Обычно повседневная практика не даёт потрясениям, происходящим из-за глубинных настроений, стать слишком значительными. Но глубинные настроения при этом не исчезают, и поэтому всегда существует опасность, что между культурными мирами – благодаря базовым привычкам, укоренённым в глубинных настроениях, – возникнет бездонная пропасть. Вследствие этого может возникнуть впечатление, диаметрально противоположное уже упомянутому натуралистическому оптимизму относительно межкультурного взаимопонимания: теперь кажется, будто усилие, прилагаемое носителями различных культур для взаимного убеждения, в конце концов

обречено на неудачу, и будто — говоря словами Хантингтона — столкновение («clash») культур неизбежно.

III.

Самый наглядный пример сегодня — трения между Западом и исламскими странами, которые принадлежат восточной половине нашего мира. Поэтому я хотел бы конкретизировать представленные выше общие размышления на примере из области взаимопонимания между восточным и западным культурными пространствами. Тем самым я перехожу к третьей части своего доклада.

Основополагающей формой совместной жизни в восточной половине мира, не только в исламе, но и в восточной Азии, считается семья. Общество строится согласно заданному масштабу. Эта парадигматическая роль семьи неслучайна, она объясняется сохранением жизни, что уже было рассмотрено как движущая сила всех интересов. Великие древние традиционные культуры — это касается и Европы — основывались на том, что существовало одно и то же пространство, где ежедневное удовлетворение потребностей обеспечивало индивидуальное сохранение жизни и где генеративное сохранение жизни имело место в виде порождения и взращивания детей.

Эту двойственную задачу семьи впервые сделал темой философии Аристотель в начале своей *Политики*: на пути к определению совместной жизни в полисе, городе, он спрашивает о предпосылках его возникновения. Город уже тогда имел демократическое устройство; это значит, что подавляющую часть населения составляли «граждане», члены полиса, которые были равны в свободе принимать совместные решения. Основной предпосылкой возникновения так понимаемого полиса для Аристотеля является *oîkos*, «дом». Причём под этим подразумевается не только здание, но и «домашнее хозяйство», т. е. форма, в которой живет семья — семья не в смысле малой семьи модерного западного общества, но в её домодерной форме, когда под одной крышей жили три поколения. Так понятый дом был местом сохранения жизни в указанном двойном смысле.[7]

Необходимость сохранения жизни заставляет придерживаться определённых правил, соблюдение которых должно гарантироваться принуждением. Принуждение предполагает иерархию, т. к. должен быть такой член семьи, который осуществлял бы это принуждение, причём для связи моих размышлений не имеет значения, кто занимает главенствующее положение — хозяин ли дома, как в патриархальных культурах, или мать, бабушка — как в матриархальных. Вследствие этого в *oîkos*'е царит неравенство. Несмотря на то что в среде горожан демократического полиса действует принцип равенства, Аристотель называет *oîkos* предпосылкой гражданского полиса. Демократический опыт равенства приуготовляется в семье двойственным образом. Во-первых, в браке, ядре семьи, муж и жена равны друг другу, поскольку они нуждаются друг в друге для генеративного сохранения жизни, для рождения детей. Ввиду такого положения вещей Аристотель утвер-

ждает в *Никомаховой этике*, что между супругами возможна дружба, и на подобное отношение между супругами намекает позже в своих письмах апостол Павел. Во-вторых, по Аристотелю, дети равны друг другу в том, что все они родственники. Таким образом, семья как место генеративного поддержания жизни амбивалентна в отношении равенства и неравенства.

Ввиду этой амбивалентности представления о семье в восточной и западной частях света с течением времени все больше отдалялись друг от друга. Неравенство, испытываемое в семье и имеющее парадигматическое значение, в неевропейских культурах рассматривалось как нечто естественное. Поэтому, исходя из семьи, иерархическая структура переносилась, как правило, на всё общество; классический пример – конфуцианская этика в Китае. В условиях культурного доминирования принципа неравенства присущее демократическому гражданскому обществу равенство должно показаться чем-то противоестественным, поскольку здесь общность совместной жизни основывается на полемическом противостоянии множества мнений граждан, что в демократии не просто допускается, но является конститутивным. Резко контрастирует обоснование совместной жизни в восточноазиатских культурах, восходящее к Китаю: она основывается не на полемике, а на гармонии, которая, по сути, гарантируется перенятыми у семьи иерархическими структурами. Такая гармония могла иметь успех в качестве образцовой привычки только потому, что этого требовала определённая констелляция глубинных настроений. Описывать и анализировать эту констелляцию с учётом специфики восточноазиатского культурного пространства я предоставляю возможность тамошним философам. Будучи западным философом, я могу попытаться в общих чертах охарактеризовать констелляцию настроений, которая, возникнув в Древней Греции, в эпоху Нового времени вывела Запад на путь демократии, основывающейся на правах человека и тесно связанной с ней западной концепции семьи.

Исходно эта констелляция настроений определялась через *thaumázein*, удивление, из которого, согласно Платону и Аристотелю, произошёл дух философии и науки. В настроении удивления человек восхищается «чудом», что мир вообще есть «вот», вместо того чтобы не быть. В этом отношении к *thaumázein* принадлежит восприимчивость к опыту мира. Но эта восприимчивость не остается пассивной, поскольку она мотивирует активное любопытство к многообразным явлениям мира – то любопытство, которое ведёт к науке; она приводит человека к сознанию новых возможностей, которыми он обладает как индивид. Как раз это самосознание индивида проявляется также и в том, что члены греческого полиса признают друг друга равноправными гражданами. Они встречают друг друга в определённом настроении и определённой, проистекающей из этого настроения, установке, благодаря которым обеспечивается пространство для явления индивидуального Другого в публичности полиса. Греки называли это настроение и установку *aidós*, что можно описательно перевести как «стыдливое почтение». В форме этого почтения в эпоху Античности

зарождалось современное уважение «человеческого достоинства» и основывающихся на нём прав человека.[8]

Развитие, приведшее к эпохе модерна, было мотивировано, прежде всего, напряжением, проистекающим из настроения удивления: исследование как результат удивления требует надёжных, стабильных результатов. Но рецептивная установка удивления сохраняет подвижность по отношению к удивительным явлениям мира и поэтому служит причиной некоторой неуверенности. В волюнтаризме мышления позднего Средневековья, чьё глубинное настроение питалось христианским опытом неограниченной власти библейского Бога, эта неуверенность достигла предела и стала определяющей для всего европейского мира этой эпохи. Поэтому при переходе к Новому времени античное стремление к достоверным научным знаниям превратилось в стремление к абсолютной уверенности в таких знаниях. Для достижения такой уверенности Декарт разработал метод сомнения. Методическое сомнение привело к абсолютно новому употреблению старого понятия *subjectum*. Это слово, являющееся латинским переводом аристотелевского понятия *hypokeimenon*, означало в онтологии до Нового времени то, что лежит в основе всевозможных определений и держит их на себе. В результате картезианских поисков абсолютной достоверности единственно несомненным оказалось человеческое сознание – подлинное основание всех определений. Так традиционный *subjectum* становится «субъектом» в смысле Нового времени, человеком как «господином и **повелителем** природы», как пишет Декарт.

Но господство субъекта началось ещё в Античности в области языка, когда стоики, опираясь на Аристотеля, закладывали основы европейской грамматики. В ней *subjectum* называлась та часть высказывания, которой приписываются предикаты. Так субъект стал несущей фигурой всех предложений, а вместе с этим и языка. А в привычках, укоренённых в глубинных настроениях, язык играет особую роль, поскольку он сам есть такая привычка, которая только и делает возможной общность людей в рамках культурного мира.

Глубокое различие между восточным и западным культурными мирами особенно отчётливо обнаруживается в том, что язык Японии, остающейся в некоторых отношениях ведущей страной восточного полушария, не знает субъекта. Если я хочу сказать по-японски: «Господин Хельд приехал в Прагу», я скажу: «Heluto san wa Puraha e kimashita». Строго говоря, это предложение не есть высказывание о субъекте по имени «господин Хельд», но предложение, построенное подобно т. н. «безличным предложениям» в индоевропейских языках, как, например, «было холодно». Это «было холодно» обозначает состояние в прошлом или произошедшее событие. Несущая часть приведённого в примере японского предложения «kimashita» означает, что в прошлом имело место событие: приезд в Прагу.

В индоевропейских языках мы можем связать с таким состоянием – «было холодно» – сведения, из которых явствует, что – различным образом – было инспирировано этим событием, например: «*в* Праге холодно» или «*мне* холодно». Подобно этому группа слов в

начале приведённого японского предложения «Heluto san wa» означает предмет разговора; «wa», стоящее после «Heluto san», «господин Хельд», означает то же, что и «в отношении». Целое предложение, таким образом, означает: в отношении господина Хельда состоялся приезд в Прагу. В принципе все японские предложения строятся таким образом. В этой языковой структуре выражается определённая иерархия между событиями или состояниями и всеми отдельными происшествиями: что происходит везде и в первую очередь, так это события или состояния в общем мире, и в них во вторую очередь встраивается всё то конкретное индивидуальное, которое к ним относится. В качестве темы разговора может выступать как отдельный человек, так и сообщество людей.

Можно спросить, насколько хорошо или плохо темы разговора сочетаются с событиями или состояниями. Если хорошо, то преобладает «гармония»[9]. Тот факт, что все темы могут быть рассмотрены с точки зрения их сочетаемости, указывает на глубинное настроение, посредством которого гармония становится фундаментальной нормой для привычек, лежащих в основании культуры. Действительно, специфически восточноазиатским культурным образцом издавна принято называть гармонию. Но глубинное настроение потребности в гармонии и укоренённая в нем базовая привычка (Grundgewohnheit), благодаря которой отдельный человек интегрируется в предданные события и состояния, с самого начала исключают возможность того, чтобы он стал субъектом в грамматическом или онтологическом смысле.

В Новое время на Западе, под влиянием настроения глубокой неуверенности, свойственного позднему Средневековью, в качестве принципа мышления и поведения утверждается бытие субъектом, или «субъективность». Вследствие этого в эпоху Просвещения становится возможной первая «декларация» прав человека, которая закладывает основание современной демократии. Одновременно равенство между супругами, история которого – как это видно у Аристотеля и апостола Павла – начинается еще в европейской Античности, становится равенством двух объединённых в чувстве любви субъектов, чей брак основывается на договоре, который они сами заключают, будучи ответственными индивидуальными субъектами. До возникновения этой характерной для современного Запада тенденции заключение брака в большинстве культур было в ведении других инстанций, например, родителей или сватов. Вследствие господства в Новое время принципа субъективности представление о семье на Западе за последние три столетия так глубоко «субъективировалось», что главная традиционная задача *oîkos*'а – генеративное сохранение жизни – всё более теряет своё значение. Одним из последствий этого процесса является растущее число разводов в западных странах и во всех тех странах, которые всё интенсивнее перенимают западный образ жизни. Впрочем, я не собираюсь здесь критиковать этот путь развития, я просто его описываю.

IV.

Ввиду указанных последствий отнюдь не случайно, что со стороны Востока, будь то исламские страны, Китай или его культурное окружение, Западу делается упрёк в том, что он погубил семью. Как раз на примере семьи видно, что культурообразующие привычки могут в предельном случае оказаться непримиримыми и таким образом повлечь за собой угрозу вражды между разными культурами. Поэтому возникает вопрос, которым я хотел бы закончить свои размышления: «Возможно ли избежать этой опасности при дивергенции укоренённых в констелляциях глубинных настроений культурообразующих привычек?»

В некоторых направлениях современной философии принято полагать, что интеркультурному взаимопониманию можно поспособствовать, обосновав независимые от истории и выходящие за пределы отдельных культур универсальные нормы (такие, например, как права человека) и «выведя» из них, таким образом, всеми разделяемую демократию. Упомянутый ранее натуралистический оптимизм в отношении межкультурного взаимопонимания отсылает к общим для всех людей, обусловленным природой необходимым свойствам. Схожим образом теоретики нормативизма надеются исключить принципиальные трудности, возникающие при межкультурном взаимопонимании, посредством ссылки на общие *духовные* константы, характерные для всех людей. За обращением к константам в обоих случаях стоит, явно или неявно, идеал «принуждающего» приведения доказательств по образцу математики.

Но именно права человека показывают иллюзорность этого пути. Предпосылкой прав служит достоинство человека, которое нуждается в защите и опирается на определение человека как субъекта, возникшее в Новое время в Западной Европе. Это онтологическое определение нельзя отделять от грамматической предпосылки *subjectum*'а в предложении. В эпоху Просвещения возникла концепция универсальной грамматики, для которой ориентация на индоевропейское построение языка является чем-то само собой разумеющимся. Ещё Гуссерль перенял эту концепцию в четвёртом *Логическом исследовании*. В русле такой концепции бессубъектное построение предложения в японском языке оказывается недостатком; касательно предмета разговора, такого как «Хельд san wa» в моём примере, делается предположение, что «на самом деле» под этим «подразумевается» субъект предложения. Поскольку нормативное обоснование универсальных прав человека неизбежно должно опираться на предпосылку человеческого «субъекта», обязательной моделью объяснения для всех культур становится западная структура мышления.

Только в случае если *subjectum* был бы неотъемлемым структурным моментом привычности (Gewohnheitlichkeit) всех культурных миров, основанная на нём нормативная аргументация могла бы убедить представителей восточного полушария в универсальном значении прав человека и, таким образом, побудить их перенять основанную на совре-

менных правах человека демократию не просто как внешнюю форму, но усвоить её изнутри как способ совместной жизни в обществе. В таком случае оказываемое в нормативной аргументации духовное давление есть не что иное, как культурный империализм Запада в отношении восточной половины света, выступающий наследником прежнего политического империализма.

Поэтому возникает вопрос, как возможно убедить восточную часть света в приемлемости западных привычек иным путём, нежели при помощи ссылки на якобы универсальные нормы. Пример с семьей указывает путь к ответу на этот вопрос: семья в смысле *oîkos*'а, которая неслучайно оказывается местом генеративного сохранения жизни и в восточной Азии и в исламе, содержит упомянутые ранее элементы равенства, которые ввиду господствующих в восточной половине света констелляций глубинных настроений не имеют возможности культурно осуществиться и остаются почти целиком скрытыми. Эти элементы могут быть выведены на свет в инициированном с западной стороны межкультурном диалоге. Только так можно найти свободный от культурного империализма подход, чтобы заинтересовать собеседников с восточной стороны демократическим принципом равенства и, как следствие, образующими основу демократии правами человека.

Пример показывает, что попытка переубеждения представителей иной культуры может быть успешной только тогда, когда она исходит из общих для различных культур привычек в области генеративного сохранения жизни и обнажает такие возможности опыта, которые хотя и присутствовали в соответствующих привычках другой культуры, однако скрывались констелляцией её глубинных настроений. Это имеет силу не только в *одном* направлении, т. е. для обращения западного полушария с восточным, но и наоборот. Для каждого культурного мира в его обращении с другими подобными мирами в принципе открыта возможность вывести из сокрытости потенциальные измерения опыта другой стороны, латентно присутствующие в областях частично согласующихся генеративных привычек, и «потребовать» от другой стороны включиться в указанную возможность. Такое «требование» не является, конечно же, «принудительным», подобно математическому доказательству. Научной гарантии удачного осуществления межкультурного взаимопонимания, как она представляется натуралистическому и нормативистскому оптимизму, не существует.

Примечания

1 Полный текст лекции, открывшей международную конференцию по случаю основания «Организации феноменологических организаций» (Прага, 6–10 ноября 2002 г.). Доклад предваряли следующие слова: «Я хотел бы начать с воспоминания о Яне Паточке. Он был лучшим другом моего учителя Людвига Ландгребе. В 1967 году, когда я был ассистентом Ландгребе, я впервые в жизни получил возможность посетить Прагу. По просьбе Ландгребе, Паточка провел меня по этому восхитительному городу и, показывая достопримечательности, предложил идею Праги как столицы будущей единой Европы, идею, которая удивила меня и с тех пор заворожила. Когда в 1980-х гг. я начал размышлять о Европе и о достижении

межкультурного взаимопонимания, я все ещё был воодушевлен Паточкиной идеей Европы. Поэтому для меня огромное удовольствие почтить сегодня его память этой лекцией».

2 Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 2 (Husserliana, Bd. 4). Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag, 1952. S. 158f.

3 Более точное указание на методическое прояснение корреляции между привычностью и миром как универсальным горизонтом в связи с «генетической феноменологией» позднего Гуссерля см.: Husserl E. *Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt*. In: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*. Hrsg. von H. Vetter. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, 1998.

4 В экономике или политике интересы могут быть настолько элементарными, что касаются простого выживания. В науке, в медийной коммуникации, спорте, туризме интересы могут быть связаны с поступками, в которых удовлетворяются желания и стремления, выходящие за пределы простого выживания. Говоря языком Аристотеля (в начале его *Политики*), речь идёт либо о «просто жизни», либо о «**благой** жизни», но и благая жизнь есть род жизни. Таким образом, в обоих случаях межкультурное взаимопонимание покоится на общем стремлении участников продлить жизнь.

5 Для прояснения понятия генеративности я отсылаю к работе: Steinbock A. J. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston/Illinos 1995; см. также мою работу: Held K. *Generative Zeiterfahrung*. In: *Edit-Stein-Jahrbuch*. Bd. 2 «Das Weibliche». Hrsg. von J. Sanchez de Murillo. Würzburg, 1996 (англ. перевод – *Generative Experience of Time*. In: *The Many Faces of Time*. Hrsg. von J. Brough, L. Embree. Dordrecht, 2000).

6 Касательно этого понятия в 1990-х гг. существует обширная литература, из которой здесь можно привести только некоторые названия: Goriando P.-L. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a. M., 2002; Trawny P. *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg/München, 1997. Эту дискуссию подхлестнула работа автора: Held K. *Grundstimmungen und Zeitkritik bei Heidegger*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. I. Hrsg. von O. Pöggeler, D. Papenfuss. Frankfurt a. M., 1991. На внутреннюю взаимосвязь между основонастроением и интеркультурным взаимопониманием автор впервые указал в: Held K. *Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*. In: *Europa und die Philosophie*. Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M., 1993. Главные идеи этой работы опубликованы по-английски: *Intercultural Understanding and the Role of Europe*. In: *The Monist*. 1995. January.

7 В связи с этим стоит указать на работу автора, упомянутую в сноске 5.

8 Подробнее об этом см.: Held K. *Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung*. In: *Ethos der Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?* Hrsg. von A. Baruzzi, A. Takeichi. Würzburg, 1998 (англ. перевод – *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View*. In: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*. Hrsg. von Dan Zahavi. Dordrecht, 1998); Held K. *Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie*. In: *Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von C. Bermes, J. Jonas, K.-H. Lembeck. *Würzburg*, 2002.

9 Исходный смысл греческого слова *harmonia*: «сочетание, стечение обстоятельств».

НЕГАТИВНЫЙ ПЛАТОНИЗМ

Ян Паточка

Об истоке, проблематике и закате метафизики и о вопросе, может ли философия её пережить

I

Несмотря на глубокие различия, которые отделяют философские размышления современности от философии XIX века, между ними существует ряд связующих звеньев. К числу этих звеньев принадлежит сознание того, что метафизическая эпоха в философии закончилась. Мы живём на закате великой эпохи или даже сразу после её окончания. Вслед за великим сейсмографом катастроф, произошедших после него, можно сказать, что воздух наполнен запахом тления[1]. Но что же умерло, что окончательно ушло в прошлое, от чего остался только могильный холм, насыпанный историографией? Никто не знает этого со всей определённостью, поскольку вопрос об этом до сих пор даже не поставлен удовлетворительным образом. Философские направления и школы различного толка используют друг против друга упрёк в метафизичности как смертоносное оружие. Как правило, метафизической считается всякая философема, которая выходит за границы позитивной науки. По этой формуле метафизика — это неясность, надуманная глубина мысли, секуляризированная теология, отжившая, устаревшая, антикварная наука. Однако противоречия начинаются уже в этом пункте: что же является научным? Следует ли понимать науку, вслед за позитивистами, как собрание описаний чувственно доступных элементов реальности вместе со средствами такого описания? Но тогда мы получим только науку *pro praeterito*, науку относительную и незавершённую по своей сути, хотя она и будет стремиться к консолидации в «единую науку». Или же мы, вместе с марксистами, будем стремиться к созданию активной науки — науки также *pro futuro*, которая должна не только констатировать факты, но и придать смысл жизни, науки, притязающей на охват целого. Но такая наука должна выходить за пределы простой констатации истин, ибо сама будет участвовать в создании истины. Во всяком случае она выйдет за пределы чистой данности, даже если будет руководствоваться данностями и не признает никакой иной реальности помимо чувственной. В обоих случаях целое либо выпускается из виду, либо постигается, но так, что для этого образования нет никакой гарантии объективности. Однако, чем же была традиционная метафизика, как не наукой о целом? Быть может, она утверждается и даже полагается уже самим

тем фактом, что так называемые антиметафизические направления её отвергают, и тем, как они это делают?

Видимо, стоит основательно исследовать, чем, собственно, была и является метафизика и чем она отличается от философии вообще, не только в исторической, но и в философской перспективе.

Позитивистское, как и гегелевское, представление о сущности и развитии метафизики определяется соответствующим пониманием истории. С обеих точек зрения метафизика является состоянием человеческой незрелости, которое проявляется в том, что человеческий дух ещё не в состоянии воспринять реальность в целом и потому заменяет её абстракциями. Но позитивизм видит всю человеческую реальность только в конечном знании и действии, которое отказывается от задачи понимания абсолютного целого и поэтому создаёт в качестве опоры свою собственную, относительную, но прочную и удовлетворительную целостность. Гегель и гегельянцы более радикальны и решительны: старая метафизика не должна сохраниться даже в качестве некой тени целого, если оно не соотнесено с человеком существенным образом. Функцию надчеловеческого, внечеловеческого целого старая метафизика выполняет только благодаря тому, что отделяет конечное от бесконечного, вечное от временного, абсолютное от относительного, божественное от человеческого. Иными словами, метафизика мыслит неисторически, и причина этого состоит в том, что она не владеет диалектикой и не знает о ней. Все действительные проблемы метафизики решаются посредством диалектики, и поэтому метафизика растворяется в новой логике, которая занимает её место как действительная наука об универсальном целом.

Оба направления порождают интегральный гуманизм: метафизика является абстрактной формулировкой теологических мыслей и исчезает по мере успешного овладения природой и улучшения социальной организации общества. В современном логическом позитивизме метафизику принято считать не только недопустимой и избыточной, но даже бессмысленной. Метафизика, согласно этому представлению, вытекает из неправильного использования языка, из очевидных языковых ошибок. Человеку остаётся только единая наука со своим собственным методологическим органоном, которому можно, памятуя о его предыстории, оставить название «философия». Проблема целого, если только она имеет какой-либо смысл, становится научной проблемой, наука должна охватывать всё. Отсюда понятно, почему, например, Филипп Франк, один из представителей логического позитивизма, в выступлении на парижском конгрессе по единой науке (1936)[2] пытается найти точку соприкосновения с советским диаматом и находит её в «конкретном мышлении», которое ориентируется не на общие тезисы, а на исторические ситуации, — в «диалектическом мышлении», не связанном никакой схемой. Такое мышление создаёт всегда новые схемы в соответствии с новым состоянием науки и ведёт войну на два фронта: против школьного идеализма и старого механицизма. При этом Франк сам остаётся в неведении относительно того, что его собственный проект — заменить материалистическую диалек-

тику логистической терминологией – превратил бы философию диалектического материализма в профессорскую абстракцию, в которой точность формулировок душит исторический порыв. Наука констатирует факты, и наделять её схемы императивным значением – это определённое дерзание, нацеленное на охват целого. Можно, конечно, принять результаты конечной науки за единственное мерило нашей деятельности, устроить будущее по образцу прошлого, ещё не данное и не реализованное – по образцу данного и реального. Но позитивист забывает о принципиальном различии между констатацией, которая всегда имеет частный характер, и решением, которое всегда имеет характер целостности. Диалектический гуманизм, напротив, вполне осознаёт это различие, и если позитивист объясняется ему в любви, как это делает Филипп Франк, он должен либо стать метафизиком, либо отказаться от постижения жизни как целого. Но тогда он должен также признать, что помимо того, что он сам называет «смыслом» и «значением», есть и другой смысл, который невозможно контролировать «научно», то есть при помощи конечного, позитивного, содержательного знания. Так, внутри самого позитивизма проявляется напряжение, проистекающее из связи с метафизикой: либо он становится интегральным гуманизмом и вынужден мыслить метафизически, либо отказывается от метафизики, но вместе с тем и от философии и гуманизма. Диалектический гуманизм находится в том же положении, только зеркально перевёрнутом: в нём тоже имеет место тенденция к позитивизму, к позитивной науке, провозглашённой в качестве единственной инстанции, отвечающей за ориентацию человека в универсуме, и он хотел бы предоставить этой инстанции ведущую роль. Но он считает позитивной наукой то, что таковой не является, поскольку под наукой он понимает науку целостную, философскую. Он хотел бы видеть философию столь же объективной, близкой самим вещам и свободной от любого человеческого участия, какими являются результаты относительной эмпирической науки; но между философской наукой и эмпирией всегда отсутствует среднее звено, поэтому их необходимо вновь и вновь подгонять друг к другу, чтобы философия отвечала идеалам как тотальности, так и объективности. Обычно это приводит к тому, что философия не удовлетворяет ни одному из этих требований.

Таким образом, ни позитивизм, ни диалектический гуманизм не отвечают на вопрос о целом, и оба это хорошо понимают. Требовать во всём научной строгости, научной объективности означает жертвовать автономией жизни и её отношением к целому; если же мы, напротив, всегда придерживаемся целого, то мы набрасываем это целое только в существенных чертах и теряем научную детальность. Но в самом ли деле философские направления, которые движутся в рамках этой замкнутой диалектики и потому неизбежно сталкиваются с мышлением о целом, свободны от связи с метафизикой – даже когда они желают забыть о ней? Не находятся ли они, напротив, под властью метафизической философии?

Кроме того, как позитивизм, так и диалектический гуманизм рассматривают вопрос о метафизике слишком близоруко. Они видят в ней секуляризированную теологию, которая выполняет реакционную общественную функцию. Но метафизика старше христианской теологии: именно метафизика дала христианской теологии систематический язык. Современная метафизика лишь пытается – не очень успешно – вернуть свою собственность, некогда данную теологии в заём; связь с теологией – это только определённый этап в жизни метафизики, и сегодня теология сама иногда дистанцируется от неё. Но современный гуманизм видит метафизику только с этой стороны, и, возможно, такое ограниченное ретроспективное в*и*дение ограничивает также понимание настоящего и будущего. Поэтому при всём неприятии традиции и формы, которую метафизика принимает в церкви и традиционном государстве, а также в своих школах, современный гуманизм, именно как сопротивление метафизике, остаётся в рамках, определённых этой традицией: он выступает только против традиционного метафизического решения вопроса, но не против способа постановки этого вопроса. Можно отбросить ответ – и всё же оставить в силе вопрос; как знать, не происходит ли это в случае с современным гуманизмом? Кто знает, не питает ли он надежду на позитивное и содержательное знание, которое охватывало бы целое, – как это было в традиционной метафизике? Если так, то и вся так называемая антиметафизическая философия содержит в себе метафизику.

II

Трудно описать конкретно, как возникла метафизика, и исследовать её начало в историческом аспекте, поскольку мы не располагаем предварительными философскими и историко-филологическими исследованиями. Вся традиционная история первой фазы греческой философии уже является реинтерпретацией её возникновения с точки зрения сформировавшейся метафизики, с позиции учения Аристотеля, которое само себя считало телеологической реализацией, ἐντελέχεια развития греческого мышления. Мы знаем, что не только вся древнегреческая философская доксография, но и вся современная историография – Целлера, Виндельбанда, Барнета и др. – движутся в колее этого древнего толкования. Сегодня мы также знаем – к сожалению, речь идёт о негативном знании, – что эта, по видимости, совершенно ясная и, несомненно, величественная концепция лежит в руинах. Книга Райнхарда о Пармениде[3] явилась одним из первых признаков её крушения. Эта концепция была опровергнута и филологически, и философски. Однако то, что новые авторы – тот же Райнхард – предлагают вместо концепции Аристотеля, является, как правило, столь неадекватным греческому пониманию вещей, что, несмотря на изящество, оно наталкивается на одни отрицания. Поэтому у нас всё ещё нет истории раннего периода греческого мышления, и появится она, по всей вероятности, нескоро. А знать эту историю было бы в высшей степени важно в философском отношении. Ибо если метафизика яв-

ляется только некоторым решением на пути западной философии, то для философии жизненно важно освоить ту изначальную сферу, в которой метафизика возникает как одна из возможных форм мысли и которая имеет свою историческую судьбу и, конечно, может иметь свой конец.

Итак, истории возникновения метафизики у нас нет, и получим мы её не скоро. Но многое в истории так называемого досократического периода говорит о том, что уже тогда главной проблемой была основополагающая истина, несокрытость, ἀλήθεια. Древнейшая философия не обладала обширным знанием и порой даже сознательно дистанцировалось от многознания. То обстоятельство, что первые философы много путешествовали и были знатоками многих вещей, ещё не делает из их философии – даже в смысле притязания – примитивную науку. Впрочем, науки в строгом смысле этого слова, то есть в смысле систематизированной дисциплины, использующей систематический понятийный аппарат, тогда ещё не было. Такая наука сформировалась только в XV–XVI вв., причём не без участия философии, и прежде всего уже оформившейся метафизики. Если на Платона повлияла математика так называемых пифагорейцев, то и платоновская систематика, несомненно, способствовала дальнейшим попыткам математического синтеза; также несомненно влияние логики Аристотеля на корпус работ Евклида. Ранняя философия мало говорила об универсуме и не занималась построением системы мира. Если же философы делали это, то с тем же правом и в той же манере, как греки основывали колонии, как торговцы получали прибыль с хорошего урожая или как стратеги побеждали неприятельские флоты. Понятно, что в ранней философии различные виды «теории» ещё не разделились ясно и явно. Мы видим здесь скорее хаос, в котором формируются некоторые удивительные, неожиданно обширные и неисчерпаемо богатые континенты. Но если ранняя философия и имитирует мифологическую поэзию в её эсхатологической и космологической формах, если она и облекается в одеяния изречений оракулов и божеств, её «знание» – это знание особого рода. И лишь в момент завершения всех этих движений, в рефлексии в отношении последнего представителя этой изначальной формы мышления, философия, теперь уже метафизическая, нашла формулу для нового вида «знания»: это собственно «философия» в отличие от всего иного исследования и научности, от ἱστορία. Является ли философ Сократ литературным мифом или историческим лицом (психологически мы всегда склоняемся к последнему предположению) – нам определённо представляется, что в его образе у Платона мы видим особую, деятельную, антропологически направленную версию этого философского «изначального знания». Платон, создатель метафизики, был укоренён в этой дометафизической почве и стремился зафиксировать её в описании фигуры Сократа. Его исполинскому гению писателя и философа удалось создать образ, символическое значение которого выходит за рамки всякой исторической реальности. Образ Сократа по праву стал символом философии вообще, и только мелочная, без-

жизненная интерпретация в традиции аристотелевской логики (а это значит: метафизика) могла представить его как тип непродуктивного интеллектуализма, сводящего вопросы «жизни» к логической доказательности и искусству правильной дефиниции. Но платоновский Сократ — это и не «моральный философ», как его обрисовал Г. Майер[4], не моралист, гармонизирующий внутреннюю жизнь и ведущий к правильной жизни, устойчивости и единству внутреннего мира. Или точнее: Сократ и таков тоже, однако не как моралист, не как выдающийся гений морали, но именно как *философ*, как тот, кто имеет «знание» определённого вида.

Это «знание» можно охарактеризовать как знание о незнании, то есть как вопрос. Сократ — великий вопрошатель. Только будучи великим вопрошателем, он явился тем великим борцом в диалектической дискуссии, которым его делает Платон. Он не мог бы стать таким — абсолютно независимым — борцом, если бы не был абсолютно свободным, если бы он был связан чем-то конечным на земле или на небе. Суверенитет Сократа состоит в том, что он ничем не связан, в том, что он постоянно освобождается от оков природы и традиции, от чужих и собственных схем, от физической и духовной собственности. Смелость его философии безгранична: кажется, что она имеет целенаправленный характер, основывается на модели τέχνη, на связи цели и средств, с которой имеет дело обычная, обыденно-практическая человеческая жизнь, но в действительности она лишь использует эту модель для прыжка в такое пространство, где ничто реальное уже не даёт опоры. При помощи своей тривиальной схемы Сократ открывает одно из главных противоречий человека — противоречие между неотделимым от человека отношением к целому и неспособностью и невозможностью выразить это отношение в форме обыденного, конечного знания. Так Сократ, вопреки обычному течению жизни, выходит на новый уровень, где уже невозможно формулировать предметные, содержательные и позитивные тезисы, но где он действительно — при всей суверенности жизни — движется в пустоте. Свою новую истину — а речь ведь идёт о проблеме истины — он формулирует лишь косвенно, в форме вопроса, скептического анализа, негации всех конечных тезисов. *A propos*: лишь на основе действительной деструкции в*и*дения истории философии, сформировавшегося в перспективе метафизики, можно выявить отношения родства, связывающие греческую философию с восточными философскими начинаниями, которые сформировались примерно в то же время и при всех различиях иногда напоминали досократическую философию.

Сущность метафизики, как она была создана Платоном, Аристотелем, Демокритом, состоит в том, что на сократический (или досократический) вопрос даётся ответ, который философ стремится вывести из самого вопроса. Так разворачивается иное знание, более высокое, нежели повседневное, конечное и утилитарно «практическое». Обнаруженное ранней философией различие должно остаться в силе; бытие, универсальное целое, должно быть трансцендировано; но, с другой стороны, это новое знание должно быть предметным,

содержательным и позитивным. Незнание становится формой знания, новое знание является позитивным в высшем смысле, в кажущемся незнании открывается истинное знание, более твёрдое, нежели что бы то ни было на земле или на небе. Так учреждается новая, необычно противоречивая форма знания, которое, с одной стороны, знает об абсолютном трансцендировании, об отношении человека к целому, а значит, и о неизбежном отношении человека к не-сущему, к нереальному, а с другой стороны, через это трансцендирование вступает на путь, ведущий в «иной мир». Трактуя «иной мир» «внутримирно» («mundan»), философия стремится с его помощью объяснить, высветлить мир. Главным средством этой интерпретации является рефлексия на λόγοσ, через который было осуществлено трансцендирование: разве не с помощью логоса Сократ разрушил всякое человеческое целеполагание? Разве λόγοσ не выражает у Парменида то единственное внемировое бытие, которое хоть и соотносится с реальностью в целом, но, будучи смешано с нею, открывает дорогу ко всему неистинному жизни и духа? Эта рефлексия на λόγοσ в его объединяющей и трансцендирующей функции становится фундаментом учения об идеях, которое уже у самого Платона, но более всего стараниями Аристотеля превратилось в одну из трёх главных дисциплин новой метафизической философии – логику (см. исследование Стенцеля об истории античной диалектики[5]). Здесь идея постигается как стоящее над многим единство, в котором заключён принцип иерархического порядка, делающий возможным строгий метод доказательства. Но идея является также – и в этом состоит элемент сократизма – целью и образцом, а также *vis a fronte*; и как *vis a fronte* она становится основой для интерпретации универсума, который изначально был закрыт для философского мышления, – основой физики, второй главной философской дисциплины. Всем известно, как сам Платон, а затем Аристотель переходили от строгой трансценденции идей и исследования идеального бытия к размышлениям о мировых астрономических иерархиях и как Аристотель трансформировал принцип идей и платоновский ἔρωσ в космологическом смысле. Теперь и человеческое поведение, «смысл» человеческой жизни, получает наконец от идеального бытия новую форму: единство человеческой жизни разрушено, человек становится одним из способов бытия, направляемых идеально, этика и политика в своём единстве ставят задачу отыскать внутренний идеальный закон совершенной человеческой жизни. Так во всех этих метафизических дисциплинах, как наметили гениальные основатели и сохранила долгая традиция, проявляется принципиальное смешение трансцендентального и не-сущего бытия с вечным сущим, связанное с принципиальным пониманием сущего как постоянного. Так живая сила трансценденции, не имеющей предметного основания, связывается с неким гармоничным, духовным, но застывшим миром. На место историчности сократовской борьбы против жизненного упадка становится имитация вечного идеального мира. Абсолютность истины кажется здесь гарантированной непреодолимой универсальной понятийной систематикой и реализованной в совершенной форме го-

сударства. Идея как исток абсолютной истины становится вместе с тем истоком всего сущего, а тем самым, и всей жизни. Поэтому и государство является, по сути, государством воспитания, которое ведёт человека к идее и в свою очередь регулирует всю свою жизнь в идеальной перспективе. В таком государстве свобода, которая всегда в самом глубоком смысле является свободой к истине, управляется обществом, поскольку сама истина существует здесь в позитивной, предметной, постигаемой форме.

Разумеется, Платон не был бы Платоном, если бы в нём не было чего-то большего, чем Платон. Недорешённость метафизической проблемы проявляется у него в таких категориях, как ἄρητον, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, в невозможности рационального обоснования χωρισμός, а следовательно, в самостоятельности мира идей, о котором седьмое письмо говорит ρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν... Поэтому действительным завершителем плана построения метафизической философии был не Платон, а Аристотель. У Аристотеля трансценденция с фатальной неизбежностью превращается в трансцендентную, надмировую реальность, в трансцендентное божество. Хотя проблематика трансценденции ещё присутствует как в теологии, так и в вопросе воззрения на εἴδη, попытки создания науки об абсолютном, объективном и позитивном целом заглушают в философии — на протяжении двух тысяч лет — все остальные мотивы. В историческом аспекте в высшей степени важен тот факт, что учение о целом, в разных вариантах, становится средством интерпретации христианского откровения, инструментом христианской теологии. Таким образом, метафизика была не абстрактной формулировкой теологических тезисов, как утверждают позитивисты, но предшественницей теологии. Йегер в своей книге[6] указывает на ряд мотивов, которые уже в ранней греческой философии, поскольку она рассматривается как предшественница метафизики, предвосхищают теологию, по крайней мере в части, обозначенной как *preambula fidei*. С этого времени связь между метафизикой и теологией становится основополагающим духовным фактом западной цивилизации; все метафизические начинания касаются и теологии, борьба за метафизику или против метафизики часто толкуется как борьба против теологии или за неё. И поскольку теология имеет не только абстрактно-духовную, но и вполне конкретные общественные форму и функцию, эти позиции по отношению к теологии толковались как общественные, политические позиции. И это верно, поскольку здесь имеет место общественная связь; но когда эта связь понимается односторонне, как выражение или отражение общественной ситуации, пусть даже как некоторый аспект этой ситуации, это тоже метафизическая интерпретация, имплицитно содержащая в себе претензию на постижение последнего основания и целостной реальности и в этих рамках — также общества и истории. На рубеже столетий в свете этой неосознанно метафизической концепции казалось, что теология и философия вскоре разделят участь дисциплин, уже принадлежащих истории, дисциплин, время которых миновало и которые теперь уходят

в прошлое, уступая место позитивному знанию и осознанно целенаправленному рациональному действию.

Но что же произошло с теологией в Новое время? Она была подвергнута критике со стороны духа эпохи, то есть в первую очередь со стороны новой науки и философии. Наука в строгом и специальном смысле этого слова – дитя Нового времени. Древность в этом смысле знала только математику, или, лучше сказать, математические дисциплины, которым давала метафизическое объяснение и включала их в универсальное целое как одно из главных доказательств человеческой способности постигать универсальную, объективную и позитивную целостность. Мы уже говорили, что и Новое время также начинается с метафизики; оно выступает лишь против старых метафизических концептов, которые стремится заменить новыми, и прежде всего оно стремится заменить старый онтологический концепт математическим. И это превращение математического разума в метафизику, которое мы находим, например, у Декарта, сопровождается существенным изменением в понимании разума: теперь акцент ставится на понятии достоверности, а не на понятии органичности, то есть целостности этого разума. Целостность, к которой мы приходим этим путём, становится суммой частей; не существует никакого изначального постижения универсума как целого, напротив, мнимая целостность является одной из тех вредоносных иллюзий, которые сводят на нет позитивность разума и требуют методического устранения. Но тем самым метафизический рационализм готовит собственную смерть, поскольку применительно к природе оказывается, что если разум не обладает изначально целостным характером, то и вера в то, что к этой целостности можно прийти, отталкиваясь от ясного и отчётливого понимания простых и единичных истин, представляет собой не более чем *artikulus fidei* этой более строгой науки. С этого времени, начиная примерно с Ньютона, с завершения галилеевской механики, наряду со старым учением о целом и его окончательно определёнными, понятыми в своей архитектонике основаниями сосуществует ряд прочных, позитивных, достоверных и объективных наук, которые, однако, конечны и лишены целостности, продвигаются от одной предметной области к другой и никогда не достигают окончательного завершения своих вычислений. У мыслителей типа Декарта этот конфликт ещё не осознаётся во всей остроте, но со времени Паскаля он уже вполне отчётлив. Паскаль не конструирует систему, но решает отдельные, независимые друг от друга проблемы, с которыми человек сталкивается вновь и вновь, – не имея цели постигнуть целое и без *«esprit de système»*. С конца этого столетия в философии, поскольку она методически овладевала новым опытом, почти единогласно признаётся, что математическая строгость не является ни адекватной заменой старой целостности, ни дорогой к ней. Математический рационализм ещё не противопоставил себя теологии; он только предложил новый принцип доказательства её основных истин. Но показательно, что уже Паскаль предпринимает попытку построить неметафизическую теологию, связать теологию с человеческой конечностью, с его противоречивостью

и невозможностью целостно понять человека посредством конечного и позитивного разума. Эпоха противостояния *esprit de système*, собственно эпоха Просвещения, победы конечного, обычного и практического разума как в процессе духовного постижения универсума, так и в жизненной практике, повлекла за собой также критику рациональной теологии, то есть метафизической части теологии. Так мало-помалу разрушался мост, который возводился долгие столетия, мост между христианским откровением и присущим человеку естественным постижением мира. Так была отвергнута наивно предполагаемая античной метафизикой возможность человека достигнуть собственными силами основы внечеловеческого сущего. А поскольку метафизическое мышление направляло и этот процесс низвержения метафизики, начиная с XVIII в. человек ищет или прочную опору в конечном, как если бы оно было целым и всеохватным, или же новый путь к целостному, органическому понятию разума, как оно сформировалось в античной метафизике и как его восприняло и трансформировало европейское человечество в Средние века. По первому пути направились эмпиризм – скептическое отрицание метафизики – и позитивизм: они придерживались чувственной данности, поверхности вещей, эмпирической науки; философия являлась для них критикой метафизики, что означает, в сущности, вербальных ошибок, которые человек по привычке и в силу своего антропоцентризма проецирует на реальность; религия – это антропологизм, а теология – догматизированная наивная наука и институциализированное духовное насилие. Здесь философия обладает только негативной ценностью: это чистая деструкция всего того, что существует вне непосредственной данности, того якобы респектабельного метафизического каркаса, в рамках которого должно постигаться бытие в его целостности и последней определённости. Посредством этого деструктивного процесса вся прежняя система понятий редуцируется к эмпирической конечности, к ограниченной и всегда обусловленной области, связанной с человеком. Рука об руку с этой философией шла новая жизненная практика, ориентированная на категорию пользы, личной или общественной, и новый способ объективного рассмотрения человека, его ценностей и целей как переменных новой алгебры целесообразности и благополучия. Уже утверждалась новая техника вещественного, хозяйственного, непрямого господства над человеком и исчисления человека. Новый аналог органического понимания разума вырос из неудовлетворённости скептической и негативистской позицией конечности, из недостатков эмпиризма, прежде всего из его чересчур пассивного характера; он появился там, где лучше всего сохранилась живая традиция позитивного метафизического мышления. Эта философия использовала мотив, открытый нововременным рационализмом в лице Декарта, но не развитый в органическую систему: мотив субъекта и его самодостоверности. Она использовала этот мотив человеческой автономии, противостоящей абсолютной *potestas divina* в сфере истины, прежде всего для того, чтобы с помощью строгой, замкнутой понятийной системы очертить область человеческого, или,

лучше сказать, автономно-духовного господства, а впоследствии для того, чтобы отождествить эту систему с собственной структурой реальности, поставить знак равенства между субстанцией и субъектом. Теперь «идея» трактовалась как «понятие», которое развивается и через это саморазвитие впервые реализует то, что издревле было целью метафизического мышления, — единство сущего и мышления, их тождество, синтез, преодолевающий разрыв и противоречие между ними. Теперь метафизика засияла в последний раз в своём систематическом блеске и даже выступила с притязанием, которое никогда ещё в своей истории не формулировала так открыто и сознательно.

Этот новый и последний взлет метафизики позволил увидеть и некоторые её новые стороны. Прежде всего, проявился до сей поры скрытый гуманизм и антропоцентризм, претензия поставить человека или даже только его решающую сторону — субъекта, дух — в центр и во главу угла универсума. Если Аристотель в первой книге *Метафизики* говорил о новой, искомой ἐπιστήμη как о божественной и о возможной зависти богов, которую может навлечь подобное притязание[7], то на конечной стадии метафизики дух, то есть исторический и общественный человек, становится на место, когда-то отведённое богам и Богу. Миф, догматика и теология исторически поглощаются и вливаются в философию, которая отказывается от своего давнего имени всего лишь «любви к мудрости», чтобы стать научной системой. Метафизика показала своё антропологическое, антитеологическое, и историческое лицо. Она стала теорией вступления человека в последнюю эпоху, в век зрелого человечества, а порой и призывом вступить в эту эпоху даже там, где ход истории, объясняемый в своих изменчивых признаках и формах по-прежнему метафизически, ещё запаздывает.

Как известно, систематическая метафизика эпохи последнего взлёта не удержала того авторитета, которым обладала в последние годы жизни своего создателя, когда «научным» считалось только то, что в гегелевском смысле было диалектическим, когда самые могучие силы реальности — государства — могли, по выражению Гайма[8], считаться прочными лишь в том случае, если они были сконструированы диалектически. Вскоре у современников возникло впечатление, что авторитет метафизики отброшен в сторону могучими силами конечности, силами развивающейся естественной науки и техники, всеохватной и расширяющейся промышленной революции, политическими усилиями по изменению общества в сторону более эффективного устранения общественных противоречий. Однако в действительности царство философии не осталось без монарха, как думали современники. «Состоятельный дом», как эпоха на своём биржевом жаргоне трактовала систему целого, не постигло банкротство. Подобно тому как после смерти Аристотеля система не была заменена новой, но продолжала существовать и утвердилась, прежде всего, в качестве идеи метафизически научной систематики, несмотря на снижение уровня понимания и изменение общей направленности эпохи, — так произошло и позже. Искусственные конструкции исчезли, антропологическая, историче-

ская и антитеологическая направленность «мировоззрения» осталась. На этой почве соединились два течения современной мысли, которые мы различали выше: направление, основанное в конечном — позитивизм, — и направление, исходящее из органического понимания разума и бытия. Эти направления претендовали на то, чтобы дать человеческим надеждам основу, направление, метод мышления и работы, а также вдохновляющий идеал; на то, чтобы прежде всего обосновать надежду страдающего человечества на освобождение, на исцеление собственными силами и средствами (которые, впрочем, не отличаются от сил самостоятельно развивающегося универсума, но лишь используют их и наделяют смыслом). Представлялось, что антропологизм находится в неудержимом наступательном движении и что человеческая мысль, как и деятельность, может занимать только антропоцентрическую позицию. Ничего не изменилось и тогда, когда в конце века на поверхности вновь появились поднявшиеся из глубин романтические течения, пропагандирующие, в противовес позитивистским устремлениям, идею автономной, всемогущей жизни, недоступной рациональному, конечно-научному анализу. Ничего не изменилось и тогда, когда и в них вновь отчётливо проявилась внутренняя расщеплённость метафизики, скрытая и утаённая в позитивистских и материалистических версиях: претензия на постижение целого — и вместе с тем стремление достичь такой целостности в форме действительного, всепроникающего знания. Неожиданно метафизическое круговращение началось вновь, в самых разных формах, будь то биологическая метафизика, новые издания романтического историзма, попытки возвращения к исправленному Платону, Аристотелю, Гегелю. Однако при всех новациях, в их буйном росте и чередовании, проявилось лишь одно: антропологическая эпоха не имеет действительного фундамента и не является чем-то большим или более глубоким, нежели предшествующая эпоха религии и теологии.

Неудивительно, что в свете этих ожиданий появились разные варианты критики всего антропологического направления и были предприняты попытки его преодоления. Характерно также, что в то же время проявляется новая форма отвержения метафизики. Теперь метафизика отвергается не потому, что, как полагали Кант и первые позитивисты, обещает больше, чем может дать, не потому, что она хочет слишком многого. Эта новая критика обвиняет её в том, что она хочет слишком многого там, где не надо, и, соответственно, добивается слишком малого — или не добивается ничего — там, где нужно. То есть метафизика обвиняется не только в нескромности, но также в чрезмерной скромности, или, лучше сказать, в неспособности стремиться к главному. Прежде метафизику критиковали за неспособность реализовать притязание быть наукой; теперь её критикуют за само намерение быть наукой. И это намерение быть наукой критикуется уже не во имя якобы сверхрационального знания, возвышающегося над сферой конечного, не во имя интеллектуального созерцания, интуиции, погружения в мистические глубины, где происходит слияние с ядром бытия. Метафизика критикуется не во имя

человека и его права быть и господином универсума, и смыслонаделяющей инстанцией. О господстве над универсумом, о нашей власти и силе, большей или меньшей, речь уже вообще не идёт. В отличие от традиционной метафизики – и всё же в контакте с ней, с её не до конца продуманными притязаниями – речь идёт о том, чтобы найти для человека *новую ориентацию,* иную, нежели исключительная направленность на реальный универсум и то, что принадлежит ему как каркас абстрактных закономерностей и схем, или – на внутреннее, только внерационально доступное течение его жизни.

Эта параллельная критика, стремящаяся придать мышлению новое направление, проявляется в двух сферах, которые, будучи весьма различными и отдалёнными друг от друга, тем не менее объединены определённой аналогией своих стремлений. Это, с одной стороны, теология, которая стремится освободиться от метафизики, а вместе с ней и от антропологического одеяния, а с другой – экзистенциальная философия, поскольку в ней проявляется борьба против антропологизма и интегрального гуманизма. Эти два направления критики, выросшие из начинаний прошлого века, но лишь сегодня кристаллизовавшиеся в начальные формы будущего мышления, в значительной мере независимы друг от друга, однако проявляют ряд структурных сходств. Они возникают именно в то время, когда интегральный гуманизм, радикальный антропологизм, пережив период интеллектуального брожения, предпринимает грандиозную попытку стать господином истории, завоевать общественную действительность, а тем самым придать единый, последний и действительный смысл всему универсуму. В фазе реализации абсолютного гуманизма само мышление находится уже за пределами гуманизма.

III

Задача этих размышлений – показать, что новый способ преодоления метафизики, в отличие от прежних, лишь по видимости антиметафизических попыток, не останавливается на простом отрицании и не лишает человека сущностных мотивов. Именно поэтому новой критике удается понять саму метафизику и воспринять, в очищенном виде, её сущностную философскую волю.

Претензия на целостное понимание универсума приводит метафизику к противоречивой проблематике интегрального гуманизма. Метафизика по существу предполагает *transcensus* по отношению ко всему мировому сущему; но этот *transcensus* должен возвести метафизику к новому, «истинному» сущему и тем самым сделать её «истинной наукой». Так она становится наукой об «истинном сущем», то есть в обычном (теологическом) смысле – о божественном сущем. Наука о божественном – это метафизика. Но тогда она должна и действовать как наука: осуществлять дедукцию из принципов и проверку опытом, в котором открывается реальность её предмета. Такова первая, положительная, сторона дилеммы. Вторая же сторона имеет отрицательный характер: не существует никаких «метафизических

фактов». Метафизика не имеет никакого самостоятельного предмета; а если она предполагает, что имеет таковой, то как предметный, так и логический анализ вскоре показывает, что речь идёт только о фикциях, порождённых, главным образом, структурой нашего языка, о фикциях, которым не соответствует никакая реальность. Так мнимая трансцендентная реальность, мнимый метафизический факт сводятся к простому эмпирическому факту, природному и языковому; при этом возникает задача создать неметафизический язык, который не приводил бы к невразумительным метафорам и фикциям.

Оказывается, что такого рода языковыми фикциями являются все старые метафизические понятия: идеи, не только в смысле высшей, истинной реальности, но и в смысле чисто «логических сущностей», универсалии, сущности, ценности и прочие квазиобъекты; точный язык, который должен быть структурным аналогом реальных фактов – и не более, – во всех этих фикциях не нуждается.

Такие категории, как субстанция или причинность, суть фикции, если они понимаются не просто как типические формы отношений, обнаруживаемые в чувственном материале (то есть, в конечном счете, как форма речи о мире, предполагающая анализ континуума восприятия), а как предельные формы строения самого сущего.

Наконец, фикцией является не только «сущее» (уже как абстракция), но и слово «быть» в значении существования, ибо, с одной стороны, у него нет никакого собственного предметного содержания («бытие» – это не реальный предикат); с другой стороны, оно служит только для того, чтобы включать единичные предметы в предельно широкую совокупность предметов, в совокупность эмпирической предметности вообще.

Вместе с абстракциями, сущностями, категориями, сущим как таковым и бытием исчезают и все предметы возможного метафизического опыта, метафизической рефлексии.

Как мы видим, на современном этапе метафизическое мышление порождает антиномию: метафизика желает быть наукой об абсолютном объекте, но воля к абсолютности и объективности в конечном счёте приводит к тому, что она оказывается лишена какого бы то ни было объекта. Начало нашего столетия с новой актуальностью демонстрирует обе стороны этой дилеммы, которая в истории философии уже много раз воспроизводилась в разных формах. Мейнонг, Гуссерль, Шелер, англосаксонские неореалисты, Уайтхед и др. возобновляют рационалистическую метафизику с её сущностями, ценностями в себе, субстанциальными категориями; в то же время поздний Брентано, логические позитивисты, Рассел как аналитик фикций и многие другие современные логики (особенно семантики и теоретики логического синтаксиса), отталкивающиеся от конкретных проблем конечной науки (особенно проблемы обоснования математики), осуществляют основательную деструкцию метафизики.

Таким образом, эти тонкие и абстрактные философские вопросы, весьма, как кажется, далёкие от конкретных исторических интересов, от человеческой практики, вопросы, которые занимают только спе-

циалистов и служат в лучшем случае лишь упражнением для «остроты ума», суть составная часть секулярной борьбы человека за метафизику, то есть за одну из возможностей философии, а значит, за философию вообще, поскольку она является столь же существенным делом человека, как религия или искусство. На первый взгляд, те виды деятельности человека, которые не служат непосредственным образом для поддержания жизни, представляются более проблематичными, чем прочие; ведь жизнь является чем-то просто данным, и с этой точки зрения не требует никакого оправдания. Но человек, тем не менее, постоянно стремится к тому, что не только проблематично в указанном смысле, но даже не может быть оправдано на основе предметной данности — и возможно, что к такого рода возможностям относится и философия. И жизненное значение этих сил уже никто не может отрицать, независимо от того, оцениваются они положительно или отрицательно.

Метафизика в обеих своих формах, положительной и отрицательной, содержит одну и ту же скрытую предпосылку, от которой зависят как её построения, так и попытки «критики языка», предпосылку того, что язык, поскольку он имеет смысл, может выражать, то есть отражать, воспроизводить, только объективные факты, реальные предметы; иными словами, смысл языка — это описание вещей — и ничего более, и вне сферы этого воспроизведения (и его средств) язык представляет собой простое скопление бессмысленных слов.

Верно, что логические позитивисты стремятся устранить метафизику, поскольку, по их мнению, философия не говорит о вещах ничего содержательного, она говорит не об универсуме, а только о языке. Некоторые языковые знаки предназначены для обозначения вещей, иные — для обозначения других знаков; некоторые из языковых выражений и высказываний имеют предметный смысл, т. е. выражают факты (действительные или недействительные; они могут быть подтверждены или опровергнуты чувственным опытом); есть также выражения, лишённые какого бы то ни было фактуального содержания, чистые системы конвенций, имеющие особое значение, ибо только благодаря им возможна взаимосвязь высказываний, их последовательность и бесспорность. Логика и математика полностью состоят из такого рода бессодержательных, но осмысленных высказываний, без которых было бы невозможно знать, не противоречим ли мы сами себе, когда производим различные высказывания, т. е. говорим ли мы вообще (не устраняется ли одно наше высказывание другим).

Даже высказывания, не имеющие фактуального содержания, в конечном счёте существуют для того, чтобы стали возможными высказывания о фактах. Но высказывания, касающиеся фактов, проверяются фактами, т. е. обосновываются в процессе упорядочивания и прогнозирования того, что дано чувственно. Так логический позитивизм замыкает человека в границах языка, а тем самым, как считается, в границах чувственности и данности.

В самом деле, логика и математика таким образом лишаются того метафизического нимба, которым их наделял старый рационализм от Платона и Декарта до Гуссерля (первого периода) и неореалистов.

Но последовательный и продуманный язык не является чем-то однозначным. Возможны разные системы конвенций, и человеческий дух конструирует всё новые и новые математические и логические системы. Язык, а вместе с ним и опыт развиваются в ходе истории. Чтобы опыт мог стать точнее и шире, необходимы всё более сложные, проработанные и формальные конвенциальные системы. Наука — и в самом деле «хорошо сделанный язык», но лучше сказать, это язык, который создается, творится. Однако и в отношении самого этого процесса можно сделать определённые заключения: он стремится быть последовательным и объединить весь возможный опыт.

Если в языке мы имеем средство, позволяющее нам жить в предметном универсуме, выделять в нём область управляемых и предвидимых вещей, то это, конечно же, происходит благодаря нашей способности образовывать осмысленные предложения без фактуального содержания, нашей способности к конвенции. Эта способность возвышает нас над пассивностью животных, позволяет именно *предвосхищать* что-либо, точнее, предполагает выход за рамки чистой данности. Мы живём в языке, и уже само наше пребывание в нём показывает, что мы существуем, дистанцируясь по отношению к данному, что мы не так скованы в нём, как утверждают позитивисты, хотя *предметно* мы не можем выйти за данные рамки. Можно согласиться с позитивизмом в том, что предметная трансценденция возможна только через расширение опыта в науках; но такая трансценденция уже вполне убедительно доказывает, что *предметное* знание является по своему характеру нецелостным — именно потому, что трансценденция проявляется в движении постоянного расширения и углубления.

Следовательно, язык — не раз и навсегда данная структура, но история; он не дан, а создаётся нашими усилиями, направленными — хотя совершенство недостижимо — на всё большую полноту и содержательность; так человек, в отличие от животного, воспринимающего данности пассивно, способен воспринимать и постигать всё новые и новые значения. Но историчность структуры языка возможна только потому, что человек не привязан к чувственным данным (как и вообще ко всему, что в готовом виде наличествует вне его и перед ним), потому что он «свободен».

Эта открытость по отношению к «чувственным данным» выражается уже в том, что чувственные данные должны быть интерпретированы, должны войти в наши языковые, «логические» схемы, позволяющие ввести их в обзор и взаимосвязь, — логические позитивисты говорят, что из этих данных должны быть созданы логические конструкции. Однако такого рода конструкции означают свободу от данности как таковой. В процессе конструирования имплицитно содержится логика, то есть единство, последовательность, которая, как мы видели, не имеет ничего общего с содержанием фактов, но имеет чисто аналитический характер. То, что позволяет нам говорить

о вещах, не имеет с самими вещами ничего общего; утверждение, что язык – это единый язык, не уничтожающий сам себя, задает чисто «абстрактное» единство и представляет собой голый постулат.

Это, однако, подтверждает, что язык предполагает и осознание этой угрозы, и защиту от неё. Логический слой, слой логических выразительных средств, создан для защиты от этой всеобщей, принципиальной угрозы. Каждый тезис, каждое предложение, которому мы верим, находятся под угрозой: они не зависят от нас, но и не являются чем-то самостоятельным; они имеют содержание и смысл вне себя, могут опровергаться опытом или, напротив, оставаться без внимания – я могу пренебречь ими, никак их не использовав. Так мы видим, что каждое предложение, а, следовательно, язык в целом предполагают присущий человеку *временной горизонт*, горизонт продолжающегося опыта, который является предпосылкой любой памяти и любого воспоминания. Однако эти воспоминания, существующие лишь во временном горизонте, наполняющие и оживляющие его, равным образом предполагают, вместе с самим этим горизонтом, ту общую угрозу, что присуща всякому темпорально экзистирующему существу, – привязанность к вещам и вместе с тем *дистанцию по отношению к ним*.

Логические позитивисты очень горды тем открытием Юма, что индивидуальный субъект – это не субстанция, а «сенсуальная история», то есть исторический ряд чувственных содержаний. Однако о самой этой «сенсуальной истории», о её признаках и форме они постоянно умалчивают, как будто от этого вопроса можно отделаться, передав его в ведение психологии. Но именно эта передача «личной истории» в ведение психологии показывает, что позитивист произвольно ограничивает понятие действительности сферой чувственного, поскольку действует так, как будто само понимание, постижение обнаруживаются только в чувственных содержаниях.

Очевидно, и понимание, и постижение, и значение можно рассматривать как «логическую конструкцию» на фундаменте чувственных данных; но равным образом и чувственные данные можно рассматривать как моменты внутренней истории и соответствующей ей сферы опыта. Конечно, эта сфера не имеет того «принудительного характера», который присущ чувственному опыту и логической конструкции и необходим для объединения опыта с целью более совершенной антиципации. Однако сфера опыта внутренней истории сущностным образом демонстрирует не менее всеобщий характер, поскольку только она в состоянии придать действительный смысл тому «индивидуальному ряду чувственных переживаний», о котором говорит позитивизм.

Отрицая осмысленность неверифицируемых предложений, а также модифицируя юмовский вопрос о том, «как я убеждаюсь в истинности или ложности своих собственных высказываний», логический позитивизм ставит вопрос с надлежащей остротой, будучи при этом уверенным, что всякому лояльному свидетелю спора остаётся лишь одна возможность – признать внешний опыт – опыт, *который*

мы имеем, — единственным судьёй в вопросах о значении и истине. Здесь в самом деле расходятся два пути: мы признаём либо примат того опыта, который мы *имеем* и решения которого приходят извне, либо примат того опыта, который *суть* мы сами.

Но как раз в этом вопросе чувственный опыт не может быть решающей инстанцией, поскольку тогда он был бы не только судьёй, но и заинтересованной стороной. Конечно, можно сделать вид, что проблемы не существует, поскольку она не имеет смысла. Но речь идёт именно о том, что проблема «имеет смысл или не имеет смысла» не только в силу объективной удостоверяемости, но и в силу того, кто мы суть и как мы существуем. Основополагающий опыт человека как исторического существа — опыт, который не определяется чувственными данными, и язык, который поэтому нельзя логически перевести в высказывания о чувственных данных, — это опыт *свободы*. В сравнении с чувственным опытом этот опыт имеет ту особенность, что он не является опытом какого-либо факта, *предмета*, который описывается с разных позиций и доступен разным наблюдателям, опытом вещи, к которой можно возвращаться вновь и вновь и которая является составным элементом взаимосвязи многих вещей. Но свобода в любом случае переживается в опыте. Это опыт *риска*, на который можно пойти и от которого можно уклониться. Этот опыт не является пассивным, вынужденным опытом, какой является вся чувственность, ибо опыт, *которым мы обладаем*, это вместе с тем опыт, *который обладает нами*. По этой причине опыт свободы не является также всеобщим и самоочевидным, как пассивный сенсуальный опыт, который по времени ему всегда предшествует; опыт свободы — это опыт *завоевания*, завоёванной свободы, а не безмятежного обладания свободой. Поэтому есть люди, не имеющие собственного опыта свободы, и их даже большинство. И поэтому есть те, которые толкуют её по образцу пассивного чувственного опыта, как если бы речь шла о некоем факте или данности, пусть даже «субъективной», как если бы свободу можно было обнаружить «интроспективно», всматриваясь в глубины личности, путем рефлексии над собственным сознанием и т. д. В чём же заключается опыт свободы? Это опыт неудовлетворенности чувственно данным, перерастающей в понимание того, что данное и чувственное — это не всё и даже не главное. Поэтому для опыта свободы определяющими являются «негативные» переживания, показывающие, что содержание пассивного опыта является незначимым, преходящим и ничтожным; переживания, позволяющие понять, что возможно не только приостановить веру в каждый единичный сенсуальный опыт, но и превзойти само Я, поскольку оно подчинено чувственной пассивности, сделав это Я предметом внимания и исследования. Эти переживания показывают, что изначально недействительное, нереальное, фантастическое, просто «произведённое» может быть более важным, более значимым, чем чисто пассивная реальность, что оно может «придать» этой пассивной реальности «смысл».

Опыт свободы – это всегда целостный опыт целостного «смысла»; пока нет опыта свободы, вопрос о целостном «смысле жизни», как принято говорить, лишён значения. Сократовская диалектика имела целью именно демонстрацию того, что никакой чувственный объект, никакой вещный опыт не в состоянии поставить этот вопрос, тем более ответить на него.

Все эти обстоятельства позволяют определить опыт свободы как опыт трансценденции; негативной метафизики эмпиризма нельзя избежать ни посредством рационалистической метафизики, ни посредством метафизики субъекта, который утверждает свою автономию или превосходство по отношению к вещам природным и принадлежащим культуре; это возможно только через обращение к опыту трансценденции и через стремление обрести такой опыт.

Но если опыт трансценденции по своему охвату является более ограниченным, чем пассивный опыт, если он, в отличие от пассивного опыта, актуально реализован лишь незначительным количеством людей, то не оказывается ли опыт трансценденции чем-то «аристократическим», не делим ли мы здесь человечество на два принципиально различных «вида», которые кроме внешнего подобия имеют мало общего? Не оказывается ли опыт свободы чем-то таким, что затрагивает только тех, кто ею обладает, чем-то необщечеловеческим? Что может такой опыт дать людям, которых гнетут обычные человеческие нужды и которые в материальных заботах и униженности взывают о помощи, нуждаются в хлебе, чтобы насытиться, в лекарстве, чтобы сохранить жизнь, в планах и машинах, чтобы не оставаться рабами биологических и общественных потребностей? Более того, не есть ли этот «опыт» всего лишь конструкция, предназначенная для того, чтобы позволить людям удовлетворенным и сытым с чистой совестью занимать привилегированное положение, которое иначе было бы таковым только *via facti*?

Здесь необходимо провести различение. Конечно, опыт свободы менее распространён, чем пассивный опыт, но сама свобода, точнее, возможность свободы – это факт, затрагивающий всех людей вообще. «Целостный смысл» – это дело каждого, и жизнь каждого из нас явным или неявным образом имеет к нему отношение. Можно также сказать, что *некоторым* опытом свободы обладает каждый человек, но его черты не всегда обретают ту отчётливость, с каковой они оформляются в единую картину целостного значения у тех, кто живёт в опоре на явный опыт свободы. Дистанция по отношению к вещам, язык, предвосхищение опыта, научное объяснение в конечном счёте могут быть поняты только исходя из возможности свободы. Но они доступны также натуралистической и утилитаристской интерпретации, которая, конечно, удовлетворяет того, в ком не развернулся опыт свободы или кто подавляет его в себе по соображениям практического характера или из убеждения. Человек творит и трудится на основе свободы, даже когда отворачивается от неё. Свобода не является аристократической привилегией, она обращена ко всем и действительна для всех; без неё человек не был бы человеком. И «челове-

ческое достоинство» тоже проистекает исключительно из свободы; даже там, где люди этого не осознают, оно коренится отнюдь не в том, что человек является самым могущественным из живых существ. Поскольку если бы это было так, человек, будучи способным выполнять общественные конвенции сотрудничества и солидарности, всё же осознавал бы в глубине души свою ничтожность – ничтожность положения смертного существа, ограниченного в познании и подверженного случайностям космического и социального характера, – без всякой компенсации, кроме более или менее законной гордости того, кто соревнуется с кем-то в силе и кто хоть и может достигнуть многого, но в конечном счёте будет повержен. Но если свобода обращена ко всем, то бессмысленно считать её привилегией, как и уловкой господствующих, имеющих целью легитимировать себя и отвлекать других от насущных забот.

IV

Опыт свободы лежал в основании метафизики в её историческом возникновении и развитии. Сократ сформулировал этот опыт посредством мысли о незнающем знании; на почву подлинной метафизики он не вступил. Этот шаг сделал Платон, когда объяснил опыт свободы (и трансценденции) исходя из особой системы понятий, которая опять же выдвинула претензию на предметность и позитивность, создавая понятия, формулирующие наш позитивный чувственный опыт. Платон истолковал свободу как *transcensus* от чувственного к трансцендентному, от «кажущегося» к «истинному» сущему. Посредником между двумя мирами выступает диалектика – духовный процесс, который покоится на двух опорах – чувственном и сверхчувственном – и обеспечивает как восхождение от чувственного к сверхчувственному, так и нисхождение от сверхчувственного к чувственному. Восходящая диалектика означает поиск необусловленного и надпротиворечивого по ту сторону обусловленного, неединого и исполненного противоречий. Нисходящая диалектика, которая исходит из единого, надпротиворечивого и необусловленного, показывает генезис множественности, взаимоотнесённости многого друг к другу и вместе с тем – генезис (относительных) противоречий. Тем самым Платон предложил первый проект положительной (рационалистической) метафизики. Благодаря этому он внёс вклад не только в метафизику, но и в позитивную науку, поскольку именно на её почве он набросал и частично реализовал идею понятийной систематики. Этим он определил судьбу философии на две тысячи лет; проблематично, однако же, поставил ли он тем самым философию на её истинный, окончательный путь? Споры о платоновской форме, а впоследствии – в наше время – о самом существовании метафизики не утихают со времен Платона. Это неслучайно уже потому, что в противном случае метафизика была бы обоснована несовершенным и наивным образом. Неполнота и изначальная наивность не мешают фактуальным наукам в их продвижении, коль скоро последние достигли стадии прочного конституирования.

Метафизика, хотя она и основывается на аутентичном опыте, по сущностным причинам не может конституироваться в качестве науки, как она этого хочет и требует от своих адептов.

Пассивный опыт является положительным и содержательным, то есть открывает нам определённые стороны предметного сущего, которое хотя и присутствует в них всегда неполно и односторонне, но всё же в оригинале и таким образом, что каждая данность представляет прежде всего позитивное содержание; последнее хотя и может быть несовместимо с другими, однако эта несовместимость является всегда чем-то вторичным, что характеризует изначально позитивные содержания. Опыт свободы, напротив, не имеет никакого позитивного содержания; категории, с помощью которых мы характеризуем и определяем предметные содержания – качество, количество, субстанциальность, отношение и т. д., – здесь вообще неприменимы, поскольку не находят никакого соответствующего субстрата, чего-то, к чему можно было бы относиться так же рецептивно, как к предметным содержаниям, которые просто есть или, напротив, отсутствуют. В опыте свободы не содержится никакого представления, никакого конечного полюса, на котором могла бы закрепиться наша деятельность, направленная на предметы. Опыт свободы не имеет никакого субстрата, если под субстратом мы понимаем некоторое конечное и позитивное содержание, некий субъект, предикат или совокупность предикатов. По отношению ко всему этому опыт свободы характеризуется особой негативностью – дистанцией, отдалённостью, преодолением любой предметности, содержательности, представляемости и субстратности. Это выражается, прежде всего, в *целостности* этого опыта. Именно этот опыт превращает наше предметное переживание в переживание целого – единственно благодаря тому, что мы находимся всегда *по ту сторону* предметного, что нам одних предметов недостаточно, он образует для нас целое из предметов, – ибо действительная совокупность всего конечного сущего нам, конечно же, совершенно недоступна. Актуальный предметный опыт со своим общим стилем и своими перспективами продолжения в неопределённом направлении постижим только в отнесённости к этому «акту» целостного радикального дистанцирования от него, сущностной неудовлетворённости, незастопоренности в голом предметном мире. Эта дистанция создаёт, однако же, *область* предметности как таковую – область, которая, несомненно, отсутствует у животного с его привязкой к конкретным, наличным, инстинктивно обусловленным вещам. Для животного конкретный предмет – это всё, предметный мир не представляет для него никакой «области», в нём нет никакого самостоятельного «стиля», никакого момента неопределённости и простого «и так далее», никакой чистой потенциальности.

Поскольку опыт свободы не имеет никакого положительного предметного содержания, попытка проинтерпретировать наш предметный универсум в терминах чисто пассивного опыта должна была всегда казаться убедительной и успешной. Эта попытка имеет различные формы: в традиционной психологии она выступает, например,

в форме составления опыта из объективных элементов, в последнее время, в гештальтпсихологии, — в форме сведения воедино отдельных динамических составляющих, имеющих всецело позитивный и содержательный характер. «Память» и «фантазия» объясняются как структуры, состоящие из актуальных, специфических элементов, как особые структуры настоящего. Язык, это свидетельство не только о сущих вещах, но, прежде всего, о дистанции по отношению к ним и распоряжении ими, истолковывается всецело как образ вещей, предметных структур. Всё это можно вполне успешно делать, потому что, с одной стороны, в действительности всегда можно указать на соответствующие объективные факты, а с другой стороны, собственный «духовный» опыт не предлагает никаких предметных и позитивных содержаний. Попытка распространить предметное описание, предлагаемое естествознанием, на весь универсум сущего, включив всё в систему объективной науки, должна поэтому казаться заманчивой, поскольку она всегда может опереться на убедительность успехов естествознания.

Если мы только раз поняли действительность и возможность пережитой свободы, это должно отразиться и на нашем предметном опыте. Интерпретация нашего человеческого опыта, опыта исторических существ, является, однако же, чем-то принципиально отличным от метафизики. Метафизика открывает новый универсум и, отправляясь от него, трансцендирует этот; напротив, объяснение опыта открывает, освещает этот наш данный, живой мир, в котором оно обнажает то, что до сих пор было завуалировано: его скрытый смысл, его собственную структуру, его внутреннюю драму. Разумеется, для этой интерпретации можно найти некую поддержку и со стороны самой метафизической традиции. Ведь традиционная метафизика в своих построениях равным образом опиралась и на опыт трансценденции, и на внутреннюю драму свободы. Она знала эти феномены, которые анализировала и трансформировала в чисто конструктивной манере.

Если позитивистская, или, лучше сказать, негативистская версия метафизики отвергает позитивную метафизику как набор языковых ошибок, то наш подход в состоянии «снять» (*aufheben*) метафизику в более глубоком смысле; речь идёт о возможности постичь также и момент её внутренней оправданности, а не только пустоту, особенно заметную там, где метафизика измеряется масштабом, которого она требует сама, но который, тем не менее, неадекватен её собственному внутреннему ядру, — масштабом строгой, конечной и нецелостной науки, как её создал современный математически-конструктивный и предметно-описательный дух. Один из главных платоновских мотивов, который основывался на реальном опыте свободы и которому обязаны своим возникновением метафизические учения, мы хотим интерпретировать здесь неметафизически и одновременно показать, что традиционная метафизика содержит отсылки к этому мотиву. Тем самым должно проясниться, как это возможно, что, несмотря на «пустоту» и «несостоятельность» метафизики, сто раз подчёркнутые объективной рациональностью, несмотря на её предполагаемую без-

защитность и бессмысленность, человеческий дух вновь и вновь возвращается к ней, хотя в свете прогресса наук не в состоянии сделать здесь ни шага вперёд.

V

Платоновская теория отдельно существующих идей часто интерпретировалась как ложное логическое заключение, как гипостазирование имен, как просто недостаточно разработанная логическая теория. Как известно, с логической точки зрения не существует достаточного доказательства тезиса об идеях как отдельных сущностях, которых не достигает никакое чувственно данное сущее. Отсюда современные попытки интерпретировать идею противоположным образом: как мыслительное средство для объяснения опыта, как то, что позволяет придать смысл опыту, как априорный элемент, как методическую предпосылку, как регулятив, без которого в более глубоком смысле не обходится никакое научное познание. Однако при такой интерпретации, которая выглядит более приемлемой с точки зрения современной методологии (особенно неокантиански ориентированной), служебность вещей по отношению к идеям, так часто подчёркиваемая Платоном, замещается служебным положением идей; последние хотя и управляют нами, однако служат лишь пониманию вещей этого мира, толкованию опыта. В любом случае *chorismos* в этих новых интерпретациях исчезает, превращаясь в голое различие между двумя составными частями познания; различие же двух порядков бытия в его онтологическом значении вновь нивелируется. Здесь ничего не даст, если мы от логико-методологического толкования вернёмся назад, в область, близкую сократическому Платону, в ту сферу, где возникает изначальная идеология, в сферу праксиса, обозначенную современной философией как сфера ценностей, и начнём понимать идеи как «ценности в себе», поскольку тогда мы будем вынуждены либо утверждать отделение и более высокий род бытия этих ценностей, не имея на то убедительных оснований, либо понимать их как голые «идеи в кантовском смысле», как ирреальный регулятив нашего поведения, оказавшись снова там, где начинается теоретическое толкование.

Современные толкования могут, таким образом, сохранить и постичь в идее всё, кроме *chorismos*, отделения идеи от нашей реальности, от мира вещей и людей, предоставленного самому себе и рассматриваемого как чистая реальность. Но важно понять, почему именно *chorismos*, именно отделение, изоляция, является важным феноменом, который нельзя игнорировать и замалчивать. Необходимо отбросить определённую метафору, которая вызывается к жизни обозначением «chorismos»: представление отделения друг от друга двух предметных областей, поскольку изначально *chorismos* – это всё-таки отделение *без* некой второй предметной области. Речь идёт о дистанции, которая не разделяет два царства, скоординированных или связанных в некоем третьем, которое охватывало бы их обоих, образуя основание как их координации, так и взаимного разделения.

Chorismos – это отделение, различение в себе, абсолютное отделение как таковое. В нём не содержится тайны некоего иного континента где-то за разделяющим океаном; его тайну нужно вычитывать из него самого, находить единственно в нём самом. Иными словами, тайна *chorismos* – это то же самое, что и опыт свободы: опыт дистанции по отношению к реальным вещам, опыт смысла, независимого от предметного и чувственно данного, опыт смысла, который мы обретаем благодаря переворачиванию изначального, «естественного» направления жизни. Это опыт возрождения, «второго рождения», который присущ всякой духовной жизни, опыт, который известен человеку религиозному, человеку, причастному искусству, и, не в последнюю очередь, философу. Для философии опыт свободы – это то, что сохраняет её от возможного распыления в конечных, предметных, изолированных знаниях, что даёт и гарантирует философии автономию. Итак, если мы метафизическим образом рассматриваем идею как краткое выражение *chorismos*, а этот последний – как символ свободы, тогда можно сказать, что философия существует только благодаря пониманию идеи и что философию не может постичь тот, кому не доступна идея. Только не следует отождествлять идею в строгом смысле этого слова, этот абсолютный предмет, со свободой; напротив, саму идею ещё необходимо преодолеть, превзойти, освободить её от пред-ставляющего, предметного, образного характера.

Конечно, идея, как её описал Платон, содержит в себе два момента: она, без сомнения, есть абсолютный предмет, форма в себе; однако идея – это не только то, что рассматривается, вид и форма, – более сущностным образом она есть то, что прежде всего позволяет видеть, созерцать.

Видеть не в чисто инстинктивно-сенсуальном смысле, что характерно и для животного, а в некоем «духовном» значении, о котором можно сказать, что оно позволяет нам усмотреть в том, что нам дано, что лежит перед взором, больше, нежели непосредственно содержится в данности. Чт*о* позволяет нам усмотреть больше, чем мы видим? Это именно то, что воздействует так, что мы в том же самом или почти в том же самом увиденном снова и снова усматриваем нечто новое, – то, что делает из нас существ, которые изменяют самих себя и своё окружение, следовательно, то, что делает человека «историческим». Историческим же является такое существо, которое не живёт в вечности, будь то в смысле возвышения над временн*ы*м рассеянием вообще или в смысле вечного настоящего, вечного мгновения, но которое как раз проводит различие между тем, что дано, тем, что уже ушло и безвозвратно потеряно, и тем, что есть не иначе, как в форме беспокойства на почве того, что имеет место в настоящем. Историческое существо опирается на прошлое, посредством которого оно расширяет горизонт данности и в то же время преодолевает данное и настоящее. Однако на всё это оно способно только тогда, когда оно распоряжается силой дистанции, силой отстояния от просто данного и просто настоящего – силой освобождения от чисто предметного и данного, в платоновской терминологии – силой идеи. Конечно же,

так понятая идея сама никогда не может быть увидена, она далека от того, чтобы быть предметом в себе, она лишь образует начало и исток всего *человеческого* опредмечивания, но только потому, что прежде всего и основополагающим образом она является силой рас-предмечивания и де-реализации, силой, из которой проистекают все наши способности противостоять «голой реальности», которая в противном случае была бы возложена на нас как абсолютный, неотвратимый и непреодолимый закон. Из этой идеи возникают силы памяти и воспоминания, отношения к тому, чего больше нет, силы актуализации того, что прямо не дано и что не показывается само, силы фантазии, комбинирования, синтеза того, что вне нас никогда не совмещается. Здесь выступают способности негации во всех формах – от простого фиксирования того, чего нет и что себе противоречит, вплоть до намерения разрушить то, что существует, осквернить то, что считается сакральным, осудить действительное во имя того, к чему стремишься и чего нет «здесь и теперь».

Так понятая идея не образует никакой иерархической системы сущностей; её главной проблемой не может быть единство вида и рода – проблема, которая лишь постфактум заняла центральное место. Единство, на которое указывает духовный опыт свободы, является более абсолютным, чем единство рода. Виды и роды, как и весь мир языка, являются, несомненно, творениями идеи, но идея не есть ни *species*, ни *genus*, как она трактуется в метафизической версии. Аристотель в своём учении οὔτε τὸ ἕν οὔτε τὸ ὄν εἶνα γένος[9], возможно, находится к идее ближе, чем Платон в своей «логической» фазе. Но и Платон, и Аристотель знали о великом мыслителе, который впервые и с недостижимой глубиной постиг *Единое* в его возвышенном и отрицающем характере; и, с нашей точки зрения, это не кажется ни чем-то непонятным, ни признаком сознательного отклонения от сократовской традиции (которая означает для нас нечто символическое, некое преломление древнейшей прафилософии вообще), когда в *Софисте* вместо Сократа разговор ведёт элеатский чужеземец.

Идея как символ свободы имеет в отношении простого понятия «активного опыта» и «опыта свободы» то особое преимущество, что избегает субъективизма. Философия свободы, как правило, отождествляется с учениями немецкого идеализма; не вызывает никакого сомнения, что исторически она связана с ними самым тесным образом. Однако немецкий идеализм является философией абсолютной, суверенной субъективности, верховного статуса человечески-исторического Я, которому придаётся значение абсолютной субстанции. Как субъективизм, немецкий идеализм метафизичен: он является учением, которое рассматривает универсум в его целостности и глубине, учением о целокупной реальности; и если кто-то предпринимает попытку преодолеть этот концепт философии как учения об абсолютном целом, как в случае Канта, то в конце концов это происходит во имя «метафизики как науки» и во имя свободы как самого глубокого *определения человека*. В противоположность этому идея является определением, имеющим ту особенность, что она, если мы освободим её

от всех метафизических шлаков, возвысится над всем субъективным, равно как и объективным сущим; именно *chorismos* гарантирует, что в ней мы не встретимся ни с каким сущим в смысле некоего содержания или хода опыта. Конечно, опыт свободы разыгрывается в человеке, человек является её «местом», но это не означает, что он самодостаточен в этом опыте. Подобно тому как пассивный опыт является свидетельством универсума предметного сущего и, вместе с совокупностью процессов нашего сознания, свидетельством сущего в целом, наш активный опыт тоже является свидетельством, но свидетельством чего-то такого, что мы никогда не можем поставить на одну сторону с «сущим» в предыдущем смысле и расположить на одном с ним уровне.

Не приходим ли мы как раз вместе с парадоксом этого негативного учения об идее туда, где должно открыться внутреннее противоречие данного учения? Не должна ли идея быть чем-то принципиально не существующим, не-сущим — именно благодаря *chorismos*, который заставляет нас самым безусловным образом противопоставлять идею целокупности всего сущего — как объективного, так и субъективного? Но что остаётся, когда мы исключаем всё сущее, что — кроме голого ничто? Не является ли само ничто — как это уже показывали многие логики и метафизики — неким невозможным понятием, коль скоро оно понимается в абсолютном смысле слова, то есть используется не только как обозначение пустот между действительными вещами или как языковое средство речи, как голый способ выражения посредством знаков, служащих для обозначения реального? Не должно ли это учение признавать, что оно, точно так же как в своё время позитивный платонизм, терпит крушение на том, что гипостазирует нереализуемое, недействительное, принимая за действительное некий *flatus vocis*?

Одно из искушений языка, который предназначен для обозначения реального, состоит в том, что он и не-сущее тоже учит нас постигать прежде всего как предметное не-сущее и потому — как понятие отношения, как это уже сделал Платон в *Софисте,* а после него и многие другие. Как понятие отношения, как связь между существующими вещами, не-сущее может быть зафиксировано и постигнуто; но Платон также знал, что не-сущее скрывается, что оно *по своей сути* есть в сокрытом, и что как сила, определяющая нашу жизнь, оно является для нас чем-то более изначальным, чем просто понятие, в которое стремится превратить его наше опредмечивающее мышление.

В каком смысле наша жизнь определяется иной силой, нежели те предметности, которые мы преднаходим в универсуме и в отношении которых нам не остаётся ничего другого, кроме как признать их? Мы уже говорили, что для человеческой жизни характерно отношение к целости: человеческая жизнь — это жизнь в целом. Ни в коем случае не *над* целым; ни в коем случае не так, что мы можем овладеть универсумом и опредметить его, как этого издавна желала позитивно-метафизическая теория, но так, что мы обо всём пережитом и переживающем знаем, что всё это принадлежит к одной и той же

целокупности реального свершения, и что некоторым образом, при помощи некоторой модели или схемы, мы понимаем то, что в этом целом разыгрывается; в нашем распоряжении есть критерии и реагенты, касающиеся реального и нереального в нём. Что же превращает их в то целое, к которому мы не имеем никакого доступа? Если мы никогда не владеем целым, если целое никогда не представляет для нас аутентичный предмет и субстанцию, откуда происходит наше отношение к целостности, откуда берётся тот факт, что наша жизнь не превращается в серию бессвязных событий, а разыгрывается как бы на одной сцене?

Это отношение происходит из идеи как основного источника, из которого проистекает наша жизнь. Каждая предметная или высказывающая данность подвержена критике с точки зрения идеи, приводится во взаимосвязь с идеей посредством того, что идея высказывает на её счёт свое *нет*, являющееся высказыванием трансценденции. Человеческая свобода – это не что иное, как другая сторона трансценденции идеи. Каждое наше конечное переживание, каждая вещь, которая выступает в нашем конечном, ограниченном горизонте, являются только выражением того, что они не достигают идеи. Идея невысказываема и непостижима, она является вечной тайной, причём именно потому, что никакая действительность её не выражает, не похожа на неё, неадекватна ей. По этой же причине идея изначально кажется чем-то не-сущим, хотя она и есть то, что своим сопротивлением объединяет для нас всё конечное сущее. До тех пор пока мы принимаем конечные и предметные способы бытия в качестве масштаба и единственно возможного уровня сущего, пока мы (как это в принципе имеет место в обычной жизненной установке) живём, «отвернувшись» от идеи и её не замечая, хотя и живём исходя из неё, до тех пор она является нам как голое ничто.

Онтологи-идеалисты, такие как Мальбранш и Росмини, особо подчёркивали этот идеальный источник человеческой жизни и тот способ, каким идея «предшествует» каждому конечному, ограниченному и чувственному переживанию и суждению. Недостаток их онтологий состоит не в том, в чём их, как правило, упрекают: не в непонимании так называемого субъективного характера этого «a priori», – а, скорее, в их слишком объективистском понимании идеи. Идея представляет для них бесконечный объект, и её вмешательство в жизнь духа выражается в суждении, основанном на сравнении двух видов объектов: бесконечного и ограниченного. Неадекватность, негативность, которую предъявляет нам, согласно этим философам, идея и которую она вводит в нашу жизнь, есть неадекватность чувственного бытия по отношению к идее, коренящаяся в одновременном созерцании обеих сторон; наша интеллектуальная жизнь состоит в стремлении к единству, к связыванию бесконечного субъекта с конечными предикатами, к синтезу, который должен иметь форму отрицания.

Указанным образом связь между идеальным и мунданным, мирским, сущим невозможно представить. Представлять, то есть (духовно) ставить *перед* собой (что вместе с тем означает располагать *под*

собой), можно, естественно, только предметы; идея же изначально не является ни предметом, ни понятием (поскольку понятие с необходимостью является предметом). Поэтому идея в первоначальном смысле не является и просто диалектическим движением, то есть движением понятий в целостной последовательности шагов суждения, которыми исчерпывается континуум бытийных отношений. Все теории, согласно которым идея – это не только то, благодаря чему мы видим, но и то, что мы в итоге видим, суть антропоморфизм. Верно, конечно, что изначально мы созерцаем в вещах самих себя: в них мы видим свои настроения и состояния своего духа, из них проясняется для нас наш собственный характер как эмоциональных существ, то есть существ, которые включены в универсум конечных вещей, пристрастны по отношению к ним и захвачены ими, зависимы от них. Через вещи дают о себе знать наши намерения, цели и средства, равно как последние, несомненно, являются в определённом смысле тем, на основании чего и посредством чего мы видим вещи. Но всё это, конечно же, ещё не идея; всё это впервые становится возможным и создаётся благодаря идее, тогда как сама идея как то, что по сути не имеет формы – хотя именно благодаря ей что бы то ни было обретает (в нашем представлении) свою форму, – предметом созерцания быть не может. Идея – это как раз распредмечивающая сила, сила дистанции по отношению к любому возможному предмету; эта её распредмечивающая способность выражается в предметной области посредством целостных дереализованных квазипредметов и квазипредставлений, которые уже находятся на самой границе предметного и тем самым указывают на нечто по ту сторону, но которые, тем не менее, не являются идеей, не совпадают с ней. Здесь есть возможность объяснить некоторые философские мотивы, которые современная психология большей частью отвергает, как если бы им ничего не соответствовало в плане переживаний, как действительные феномены – такие мотивы, например, как чистое созерцание пространства (в смысле Канта), то «и так далее», которое лишено всякого содержания (и в конечном счете – всякой определённой геометрической формы) и о котором Шелер сказал, что оно принадлежит к чертам, характеризующим человека как такового; или, например, кантовский мотив «продуктивной силы воображения», то есть силы, которая не только комбинирует чувственные содержания, но и создаёт из них некоторую синтетическую сцену, позволяющую соединять и обозревать их. Конечно, мы предполагаем, что созидательная сила воображения, как и чистое созерцание, не может иметь никакого собственного позитивного содержания, которое не было бы почерпнуто из эмпирической сферы, – и тем не менее в них содержится некоторый *негативный плюс*, а именно выход за пределы всякого данного содержания. При помощи чистого созерцания мы всегда уже находимся – не фиксируя этого в суждении – за границами всякого конкретного содержательного созерцания, следовательно, всегда уже касаемся чего-то целостного, хотя это целое не может быть квалифицировано содержательно; при помощи чистой способности воображения мы стремимся

разложить то, что опыт предъявляет в связанном виде, и сложить и соединить то, что он представляет разделённым. Благодаря этой способности мы всегда находимся также *за границами* предметных и чувственных синтезов, хотя и не способны определить *содержательно* и позитивно ни один неэмпирический элемент и через собственную синтетическую способность навязать его вещам. Но хотя чистые созерцания (по выражению Канта) суть *entia imaginaria*, они никоим образом не являются идеями; они суть только след воздействия идеи на наш пассивный опыт. Таким следом является весь наш индивидуально-специфический исторический мир, которому «чистое созерцание» и «продуктивная способность воображения» принадлежат как несамостоятельные компоненты.

Таким образом, идея – это подлинная надпредметность, чистый призыв трансценденции. С точки зрения предметности, формы, конечного содержания, идея должна представляться голым ничто, *flatus vocis*; в действительности же впечатление, переживание, а в конечном счёте – и само понятие «ничто», как и понятие отрицания, происходят из призыва идеи, до тех пор пока последний ещё не реализован адекватно и пока мы ещё не обратились к идее, то есть пока в нас не пробудилась не только возможность, но и действительность свободы. Из этого опыта мы знаем, что предметы – это не всё; опыт свободы – это именно опыт ничтожности реального мира, предоставленного самому себе. Однако до такого рода опыта мы полагаем, что во всём, что в нашем опыте каким-либо образом превосходит вещную, содержательную, чисто предметную сферу, мы имеем не более чем языковую иллюзию, иллюзию, которая в лучшем случае целесообразна (например, в общественной жизни – в качестве идеологического обмана), но не имеет никакого внутреннего оправдания, не обладает истинностью. С логической (и конструктивной) точки зрения не только возможно, но и естественно объяснять все *entia imaginaria* как чисто языковые иллюзии; бесспорно, это объяснение правомерно в том, что только с предметной точки зрения их нельзя понять и оправдать: например, нельзя считать «ничто» лишённым содержания предметным понятием, поскольку такая трактовка тотчас запутывается в антиномиях. Кроме того, это объяснение с необходимостью приводит к низведению человеческой истины до уровня инстинктивного успеха или неуспеха, до уровня прагматизма, и игнорирует сущностно человеческую компоненту опыта, то есть весь опыт свободы. С нашей точки зрения *entia imaginaria* понимаются как следы воздействия идеи в нашем конечном опыте; связанные с идеями иллюзии и заблуждения возникают оттого, что мы проецируем на предметный уровень то, что не принадлежит ему и имеет совершенно иную природу.

Словом, идея, как мы её понимаем, это единственная не-реальность, которая не может быть объяснена как голая конструкция на основе реального; она не является предметом созерцания, поскольку вообще не является предметом; она необходима для понимания человеческой жизни, её опыта свободы, её внутренней историчности; она проявляется и утверждает себя как постоянный призыв к выходу

за рамки чистой данности предметности и вещности. Такой выход выражается в созидании нового и в постоянно возобновляющемся стремлении преодолеть упадок, на который нас обрекает пребывание в сфере чистой данности. Идея, в нашем понимании, — это не власть абсолютного опредмечивания, как это заложено в идее исторического Платона; как абсолютный предмет платоновская идея представляет собой обращённое к человеку требование поставить себя в центр универсума и владеть им, как он — в конечном счёте благодаря причастности к идее знания — владеет всем интеллигибельным и чувственным космосом. Эта тенденция платоновской метафизики не была полностью реализована ни в философии самого Платона, ни в Античности и Средневековье, поскольку приглушалась мифологической и теологической установкой тогдашнего человека; но современная метафизика, характеризующаяся антропологизмом и волей к безусловному верховенству человека над предметным сущим, натурализмом, техницизмом и волей к власти, полностью осуществляет эту тенденцию, в зародыше существовавшую уже тогда. В противоположность этому платонизм, как он представлен здесь, показывает не только достоинство человека, но и его непреодолимую границу; он признаёт господство человека над предметным сущим, но показывает, что его призвание не господство, но служение; он показывает, что существует нечто более высокое, чем человек, нечто, с чем существование человека неразрывно связано и без чего пересохло бы главное русло нашей исторической жизни. Платонизм в такой трактовке — это очень бедная и вместе с тем очень богатая философия. Она бедна, потому что отказывается от притязания, которое исторический платонизм хоть и не осуществил, но инспирировал во всей последующей традиции: от притязания построить научную систему; эта философия не может сказать ничего содержательно позитивного ни об идее, ни о человеке, она не претендует на роль универсального ключа, которым можно открыть любой замок. Она не стремится занять место действительно эмпирической науки или заменить её конечные, но добротные исследования неким якобы более глубоким методом. Напротив, она демонстрирует уважение к науке и её автономии, она понимает, что наука, будучи многим обязана метафизике, тем не менее не может быть заменена философией, и отказывается от притязаний на содержательное или методическое руководство наукой; равным образом она не допускает и абсолютизации науки как метафизики *sui generis*. Философия негативного платонизма бедна, поскольку знает только одно, и она не сообщает это одно как предметное знание, которым можно располагать и на которое всегда можно указать и сослаться. Негативный платонизм выражает скорее ту «проблематичную» точку зрения философии, которая, по словам Канта, «должна оставаться в силе, даже если не имеет никакой опоры ни на земле, ни на небе»[10]. Но вместе с тем она богата, поскольку сохраняет для человека одну из его сущностных возможностей — очищенную от метафизических притязаний философию, философию, которую в её сфере нельзя заменить никаким иным духовным, теоретическим или практическим

знанием; она сохраняет для человека возможность опираться на истину, не являющуюся релятивной и не принадлежащую «миру», хотя она и не может быть сформулирована позитивно и содержательно. Она показывает, сколь много истины заключено в извечной метафизической борьбе человека за нечто, что возвышается над природой и традицией, в борьбе за вечное и надвременное, в постоянно возобновляющейся борьбе против релятивизма ценностей и норм – при том, что она признаёт принципиальную историчность человека и релятивность его ориентации в окружающем мире, его науки и практики, и его понимания жизни и мира.

Примечания

1 Намёк на Ф. Ницше и фрагмент о «Безумном человеке» из его *Весёлой науки* (кн. 3, параграф 125). – *Прим. перев.*

2 Frank Ph. *Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR*. In: Actes Congr. int. Phil. scient., Paris, 1936.

3 Reinhardt K. *Parmenides*. Frankfurt/Main, 1959.

4 Maier H. *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.

5 Stenzel J. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau, 1917; 2. rozš. vyd. Leipzig, 1931.

6 Jaeger W. *The Theology of Early Greek Thinkers*. Oxford, 1948.

7 Aristotelés. *Metafyzika*. I, 982b32.

8 Haym R. *Hegel und seine Zeit*. Berlin 1857.

9 «Ни единое, ни сущее не может быть родом» (Аристотель. *Метафизика*. 998b22). – *Прим. перев.*

10 Kant I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Akademieausgabe*. SV. IV. Berlin, 1911. S. 452.

Перевод с чешского: *Павла Прилуцкого и Ивана Хватика*.
Выполнен по изданию: Jan Patočka, *Negativní platonismus*.
In: *Péče o duši I* (Sebrané spisy J. Patočky. SV. 1),
OIKOYMENH. Praha, 1996. S. 303–336.

СПОСОБ ОТКРЫТИЯ COGITO В *РАЗМЫШЛЕНИЯХ О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ* ДЕКАРТА

Алексей Савин

Внимание, с которым современные философы обращаются к учению Декарта, связано в первую очередь с его интерпретацией крупнейшими немецкими представителями феноменологической философии Хайдеггером и Гуссерлем. Хайдеггер трактует размышления Декарта как новый шаг в берущей начало у греков традиции метафизического мышления, который выразился в развитии исчисляющей рациональности, и в частности в исчислении природы.[1] Мышление Картезия рассматривается им в рамках феномена «ниспадения бытия», манифестирующего себя в метафизической традиции. Двойственность, возникающая у Хайдеггера в отношении учения Декарта, – лишь проекция двойственного характера самого феномена «ниспадения бытия».[2]

Гуссерль занимает по отношению к французскому философу более сложную позицию. Он признаёт, что Декарт заложил фундамент философского обоснования «ньютоно-галилеевской рациональности», утверждение и развитие которой привело к господству натурализма в современном мышлении. Но Гуссерль также считает, что именно Картезий впервые эксплицировал «трансцендентальную проблему» и тем самым стал провозвестником трансцендентального мотива в философии, который призван преодолеть натурализм, приведший к кризису европейской науки. Хотя немецкий философ делает оговорку, что декартовская интерпретация открытой им субъективности (ego cogito) как *anima*, т. е. как части мира, демонстрирует, что французский мыслитель не осознал радикального смысла своего открытия и вернулся в лоно натуралистической традиции. И всё же Гуссерль признаёт непреходящую значимость для философии того способа мышления, который применяется Декартом в *Размышлениях о первой философии*, и, более того, считает трансцендентальную феноменологию продолжением картезианского начинания.[3] Следуя приведённому выше указанию Гуссерля, в настоящей статье предпринимается попытка анализа *Размышлений о первой философии* с целью раскрытия сущности декартовского способа мышления, который привёл к главному открытию французского философа – открытию субъективности (cogito).

Исходной проблемой *Размышлений* Декарта является достоверность знания. «Вот уже несколько лет, как я приметил, – пишет он, – сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения,

выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда разрушить эту постройку и положить в её основу новые первоначала, если я хочу установить в науках что-то прочное и постоянное».[4] Достоверность знания трактуется Картезием как соответствие суждения о вещи «самой вещи». Суждение же, в свою очередь, достоверно тогда и только тогда, когда вещи соответствует представление о вещи, или, иначе говоря, когда вещь дана «адекватно».

Целью *Размышлений* является достижение региона или хотя бы точки абсолютной достоверности, которая понимается как непосредственная адекватная данность, т. е. как несомненность. В этом смысле цель коррелятивна методу. «...Я хочу устранить всё то, что допускает хоть малейшую долю сомнения, – пишет Картезий, – причём устранить не менее решительно, чем если бы я установил полную обманчивость всех этих вещей; я буду продолжать идти этим путём до тех пор, пока не сумею убедиться в чём-нибудь достоверном – хотя бы в том, что не существует ничего достоверного. Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; также и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надёжной и несокрушимой».[5]

Методом достижения «точки абсолютной достоверности» Декарт считает «радикальное сомнение». Оно заключается в «выведении из обращения» в познавательном процессе всего круга «однородных» суждений, если опыт или исследование демонстрируют неистинность хотя бы одного из них. Под однородными суждениями понимаются суждения, базирующиеся на представлениях, полученных одним и тем же способом, т. е. задающихся одной и той же способностью или группой способностей. «Чтобы опровергнуть все эти мнения, будет довольно, если для каждого из них я найду причину в нём усомниться, – утверждает Картезий. – Это не значит, что мне следует разбирать в отдельности каждое: то был бы нескончаемый труд; но так как подкоп фундамента означает неизбежное крушение всего воздвигнутого на этом фундаменте здания, я сразу поведу наступление на самые основания, на которые опирается всё то, во что я некогда верил».[6] Декарт связывает свой радикализм со здравым смыслом, указывая, что «благоразумие ... требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение»[7]. Суждения, достоверность которых сомнительна, считаются «пустыми», т. е. базирующимися на представлениях, которым ничто существующее в действительности не соответствует. На пустых суждениях могут базироваться пустые умозаключения и – в итоге – пустые дискурсы, т. е. рассуждения о предметных областях в целом, «способ производства» представлений о которых оказался «подвешенным».

Последовательное применение метода радикального сомнения к представлениям и высказываниям о мире выступает в качестве ниспровержения мира, где под миром в широком смысле подразумевается совокупность предметов представлений, поскольку о предметах вынесены суждения; под миром в узком смысле – совокупность пред-

метов «однородных» представлений, удовлетворяющих тому же условию (как, например, в выражении «мир чувственных восприятий»). Ниспровержение мира осуществляется Декартом в три этапа: сначала ниспровергается мир чувственных восприятий, затем мир естественных наук и, наконец, математико-теологический мир. Основанием для различения «слоёв» мира, а соответственно, и для выделения этапов ниспровержения служит способ данности того или иного рода предметов, зависящий от способности, «дающей» предметы этого рода.

Сначала Картезий предполагает, что истинное рассуждение может базироваться на чувственном восприятии. Однако далее он пишет: «…Многократный опыт мало-помалу поколебал всякое доверие, которое я питал к чувствам: башни, казавшиеся мне издалека круглыми, вблизи часто оказывались квадратными, и огромные статуи, установленные на их вершинах, человеку, наблюдавшему их с земли, казались ничтожными по размеру; я отмечал, что суждения моих внешних чувств во всех многочисленных случаях подобного рода ошибочны»[8]. При этом нет оснований для предпочтения одного из высказываний другому (в нашем случае высказывания «башня квадратная» высказыванию «башня круглая»), так как они оба опираются на данные чувственного восприятия и в этом смысле равноценны.

Таким образом, мир чувственных данных ниспровергается на основании раскрытия его *бессвязности*, т. е. обнаружения того, что чувственным восприятием могут быть произведены взаимоисключающие представления, на которых, в свою очередь, будут базироваться противоречащие друг другу суждения. Итак, первоначальное предположение, что всякое высказывание истинно, если оно базируется на чувственном восприятии, оказалось опровергнутым. Тогда у Декарта возникает другое предположение. Коль скоро недостоверность высказываний, базирующихся на чувственном восприятии, есть следствие бессвязности данных чувственного восприятия, то, возможно, существует иной способ образования представлений — где все полученные его посредством данные будут связны.

В качестве такого способа образования представлений выступает мышление, характерное для естественных наук: физики, астрономии и т. д. Оно имеет дело с теми же вещами, что и чувственное восприятие природы, но формирует свои представления о них как рациональные реконструкции, т. е. создаёт сложные представления о человеческом теле, планетной системе и пр. посредством комбинирования умопостигаемых элементов (протяжённости, количества и т. д.), причём «правила сочетаний» однозначно определены. Кроме того, связности можно добиться и другим способом, а именно: посредством исключения из мира чувственного восприятия области «верчений» (круглая башня — квадратная башня — круглая башня; в зависимости от того, подходим мы к ней или удаляемся). Такое исключение может быть проделано, поскольку бессвязности производятся чувственным восприятием лишь в «ненормальных» условиях. «Но, может быть, хотя чувства и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и

далеко отстоящего, всё же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств?»[9] Итак, связность достигается двояким образом: посредством здравого смысла, т. е. приведения восприятия к «норме» (например, рассматривания статуи с «нормального расстояния» и под «нормальным углом зрения»), и посредством рациональной реконструкции вещей и их отношений. Причём для науки непоследовательности, бессвязности, «точки верчения» чувственного восприятия выступают как совершенно последовательные события, не нарушающие разумного порядка течения представлений, т. е. наука объясняет эти события рационально (например, в физике «верчение» маленькая статуя – большая статуя однозначно описывается через законы оптики).

Предположение, что *связность* представлений гарантирует их адекватность (достоверность), опровергается на основании аргумента «связного сна». Его существо состоит в том, что наряду со связными представлениями, предметами которых являются действительно существующие вещи (мир науки и часть мира чувственных восприятий), существуют связные представления, которым ничего в действительности не соответствует (связный сон). А поскольку «сон не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков», то действительное существование предметов представлений не может быть гарантировано «изнутри» самих представлений, т. е. благодаря законосообразному характеру их последовательности.[10] Таким образом, дискурс «здравого смысла», «житейской рассудительности», как и дискурс естественных наук, оказывается «подвешенным». Тогда Декарт выдвигает предположение, что действительное существование приписывается одному из двух миров, данных посредством связных представлений (т. е. миру наук и части мира чувственных восприятий – в противоположность миру сна), *извне*, неким изначальным источником реальности, который он называет Богом.[11] Иначе говоря, если вещи рассматриваются как сотворённые Богом, т. е. в своих первоначалах, элементах и при этом с постоянной отсылкой к Творцу, то они действительно существуют, и представления о них, сформированные таким теологическим дискурсом, достоверны. «С необходимостью следует признать, – пишет мыслитель, – что по крайней мере некоторые другие вещи, ещё более простые и всеобщие, подлинны, и из их соединения … создаются воображением все эти существующие в нашей мысли (in cogitatione nostrae) то ли истинные, то ли ложные образы вещей. Такого рода универсальными вещами являются, по-видимому, вся телесная природа и её протяжённость, а также очертания протяжённых вещей, их количество или величина, и число, наконец, место, где они расположены, время, в течение которого они существуют и т. д. На этом основании … будет правдоподобен наш вывод, гласящий, что физика, астрономия, медицина и все прочие науки, связанные с исследованием сложных вещей, недостаточно надёжны; что же до арифметики, геометрии и других такого же рода дисциплин, изучающих лишь простейшие и наиболее общие понятия, – причём их

мало заботит, существуют ли эти понятия в природе вещей, — то они содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению».[12]

В приведённом фрагменте математика (арифметика и геометрия) рассматривается в двух аспектах: во-первых, как наука, описывающая «начала» природных вещей, что напоминает известное утверждение Галилея, что книга природы написана Богом на языке геометрии, и, во-вторых, как замкнутая область безотносительно к её приложениям в физике. При этом вхождение в область теологического дискурса вынуждает признать сотворённым и себя («человека»), а также — «по транзитивности» — и предметы математических дисциплин, даже если они являются чистыми порождениями ума, а не «считаны» с «книги природы», поскольку ум в рамках такого дискурса сам считается порождением. Однако даже достоверность математических положений, опирающихся на созданные Богом разум и природу, может быть подвергнута сомнению. «Хотя я считаю, — пишет Декарт, — что Бог существует, что он всемогущ и что он создал меня таким, каков я есть, но откуда я знаю, не устроил ли он всё так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяжённости, формы, величины и никакого места, но тем не менее всё это существует в моём представлении таким, каким оно мне сейчас видится».[13] Возможно, что дело обстоит ещё хуже, т. е. обманчивы не только представления о «внешних» вещах, но сам разум создан настолько извращённым, что даже все его собственные порождения, производимые без апелляции к «природе», недостоверны. «Не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три либо произвожу какое-либо иное легчайшее мысленное действие».[14]

Результаты ниспровержения мира на этом этапе закрепляются с помощью аргумента «злокозненного гения». Согласно ему, мыслим такой сотворивший нас дух, который нас морочит, т. е. тотальный карточный шулер, как бы меняющий колоды, выдавая один из связных миров за другой, т. е. приписывая миру сна статус реальности, а миру реальности (бодрствования) — статус сна. «Злокозненный гений» как бы вбирает в себя все пройденные ранее пути сомнений и доводит сомнение до предела. «Итак, я сделаю предположение, — пишет французский философ, — что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение и тем самым даже если не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным».[15]

Таким образом, наряду с теологическим построением, согласно которому благой Бог сотворил действительный мир и «правильный» человеческий ум, который, если удерживает отсылку к Богу, однозначно отличает реальность от сна; допустим также такой ход мысли, что злокозненный гений создал вместо реального мира «вещи-ловушки», а человеческий разум — настолько извращённым, что он не может отличить сон от реальности. Эти два противоположных теологических построения в рамках так заданного поля теологического мышления оказываются равноценными, ни одно из них нельзя предпочесть другому. Итак, вместе с «подвешиванием» теолого-математического дискурса оказывается ниспровергнутым весь мир. Казалось бы, дальше идти некуда, но сам способ размышлений заставляет сделать ещё один шаг и выйти за пределы мира (под которым понимается не только «естественный мир» чувственного восприятия и естественных наук, но и мир, постигаемый математически и теологически). Важно отметить, что теологический дискурс с его предположением «внешнего источника реальности» сам «выходит за пределы» естественного мира, но в шаге, который совершает Декарт после аргумента «злокозненного гения», осуществляется и «выход за пределы» «теологического мира».

Поскольку Картезий предположил, что существует такой могущественный обманщик, который морочит его на протяжении всей жизни, следует предположить, что, коррелятивно, существует и обманутый. При этом «злокозненный гений» остаётся всё же в пределах мира (хоть и теологического), а бытие обманутым — в соответствии с общей структурой рассуждений — находится вне пределов мира, и таким образом Декарт совершает первый шаг к освобождению от «демонического наваждения». Кто же так обманут? Это тот, кто прошёл путями сомнений, т. е. «человек», имеющий такой познавательный опыт, хотя бы и отрицательный. Французский мыслитель пишет: «Однако, коль скоро я себя в чём-то убедил <в том, что на свете ничего нет — ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел>, значит, я всё же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня сколько сумеет, он всё равно не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я нечто»[16].

Ниспровержение мира, как становится видно, проходит в три этапа. На первом этапе ниспровергается мир чувственного восприятия, демонстрируется «пустота» повседневного дискурса. Основанием для ниспровержения служит *бессвязность* чувственных представлений. Коррелятивно с тематизацией бессвязности появляется предположение, что связность представлений обеспечивает их достоверность, т. е. действительное существование их предметов. Такая связность наличествует в части мира чувственного восприятия, поскольку из него изымаются «точки верчений», и в мире, описываемом естественнонаучным дискурсом (физикой, астрономией и т. д.). Этот мир связных представлений ниспровергается на втором этапе посредством

аргумента «связного сна». Основанием для ниспровержения выступает мыслимость параллельно миру связных представлений, предметы которых реально существуют (миру бодрствования), мира представлений, которые связны, но лишены реально существующих предметов (мира сна). Таким образом, *внутренняя связность* представлений не даёт основания достоверности их последовательности. В связи с этим возникает мысль, что достоверность одной из двух последовательностей представлений приписывается извне – источником реальности, творцом мира и рассуждающего «я» как части мира. Тем самым предполагается, что представления и последовательности представлений достоверны, если вещи рассматриваются «под углом зрения вечности», т. е. как сотворённые. Такое предположение опровергается в ходе третьего этапа на основании аргумента «злокозненного гения». То есть мыслим творец, который создал меня и мой ум постоянно обманывающимися. *На этом этапе заканчивается ниспровержение мира, но не завершается движение метода.* Коррелятивно аргументу «гения-обманщика» возникает мысль, что самодостоверным источником всякой достоверности является существование обманутого, т. е. «я», поскольку оно прошло пути сомнения. После такой схематической реконструкции ниспровержения становится заметным, как происходит самообрывание цепи сомнений за счёт оставления их источника «там, в мире». При этом способ ниспровержения мира можно охарактеризовать как *экспликативно-гипотетический* (о его «гипотетической» составляющей речь пойдёт несколько позднее).

Что же такое «я», *cogito*, которому ничего не противостоит, поскольку мир уже ниспровергнут, и что же, собственно, эксплицировалось в ходе ниспровержения; что служит «позитивной» составляющей ниспровержения, какой «прирост знания» оно даёт? Очевидно, «я» здесь выступает не как часть мира, а как такое «я», единственным предметом которого выступает его собственное познание, бывшее до сих пор развитием сомнения. Это стремящееся к «несокрушимой достоверности» «я» перестает «жить во» «внутримировых» познавательных актах вследствие сомнительности такого познания и обращается к себе. Это – «я» рефлексии, самосознания.

Мир, коль скоро к нему обращается такое «я», есть мир, поскольку он дан, и лишь в той мере, в которой дан. *Именно способы данности мира и эксплицировались в ходе ниспровержения* (в данных чувственного восприятия была артикулирована их бессвязность, в данных естественнонаучного дискурса, напротив, внутренняя связность и т. д. – эти характеристики, согласно Декарту, и образуют «бытие чувственным данным» и «бытие предметом естественнонаучного мышления»). В дальнейшем Декарт называет вещи, поскольку они даны, идеями. На фундаменте самодостоверности знания о «я» и достоверности идей он намеревается возвести здание новой науки. Картезий рассуждает: «Прежде я принял за вполне очевидное то, что позднее отклонил как сомнительное. Что это были за вещи? Земля, небо, звезды и всё прочее, воспринимаемое моими чувствами. Так что же здесь воспринималось мною как ясное? А то, что в моём уме

возникают идеи таких вещей или мысли о них. Но я и теперь не отрицаю присутствия во мне этих идей. Однако было и что-то иное, что я утверждал и что, по привычке к доверию, считал воспринимавшимся ясно, хотя на самом деле я этого вовсе не воспринимал: именно, я утверждал, что вне меня существуют вещи, от которых исходят упомянутые идеи, совершенно им подобные. Но как раз в этом отношении я либо заблуждался, либо если и судил об этом правильно, это вытекало не из моей способности восприятия»[17].

Осуществляющее рефлексию «я» трактуется как мыслящая вещь, как ум, потому что способ данности всякой вещи, какими бы познавательными способностями она ни задавалась, обнаруживает устойчивую умопостигаемую сущность, которая и проявляет себя в экспликации, совершающейся при ниспровержении. Известный пример с воском ясно демонстрирует умопостигаемый характер этой сущности даже для вещей, данных с помощью низшей способности – чувственного восприятия, причём параллельно данной демонстрации являет себя и бытие ума как ума. «...Никакие причины не могут способствовать восприятию воска или какого-либо иного тела – не выявляя одновременно ещё яснее природу моего ума».[18]

Так раскрывается тематическое поле для принципиально нового, философского дискурса. Он работает «в» каждой из форм «внутримирового» дискурса, так как каждая вещь, поскольку она дана, имеет собственный способ данности. В каждом из них наличествует своя умопостигаемая сущность, которая, в принципе, всякий раз может быть эксплицирована, и её постижение служит гарантом достоверности знания о мире. Но философский дискурс находится «над» каждой из таких форм, потому что рефлексия на способы данности принципиально возможна лишь из позиции «я» – ума, находящегося вне мира. «Но теперь мне открывается, – пишет Декарт, – некий иной путь исследования, существуют ли вне меня и те вещи, идеи которых во мне обретаются. А именно, поскольку эти мысленные идеи представляют собой лишь модусы мышления, я не признаю между ними никакого неравенства: все они, по-видимому, возникают во мне одним и тем же путём, но поскольку они представляют разные вещи, они в то же время весьма различны».[19]

Философский дискурс, будучи критическим по отношению к повседневному, научному и теологическому, сам является автономным, поскольку имеет собственное начало – ум, собственный метод – пересмотр наивной жизни посредством ниспровержения мира и экспликации способов данности вещей – и собственный предмет – способы данности вещей в их умопостигаемой сущности. В рамках Декартова понимания философия претендует на верховенство среди дискурсов, ибо это единственный несомненный дискурс. Поскольку во всяком способе данности наличествует умопостигаемая сущность, вся человеческая жизнь сопровождается умом, который эту сущность задаёт, хотя первоначально он находится «в вещах» в «дремлющем» состоянии «бытия для другого». Экспликация этой умопостигаемой сущности посредством ниспровержения мира служит первым шагом

на пути возвращения ума к себе: сначала через открытие «внемирного» «я» (cogito) – к бытию ума «в себе», а затем – через тематическую разработку идей – к бытию ума «в себе и для себя». Так проявляются контуры целого проекта обновления жизни и наук на основе философии.

Из предыдущего явствует, что в *Размышлениях* различимы три взаимосвязанные части: 1) постановка проблемы достоверности; 2) ниспровержение мира; 3) открытие *cogito*, которое хотя и производится на базе того же способа рассуждения, что и ниспровержение, однако обладает особым статусом. К ним впоследствии присоединяются ещё две. Одну из них образует стоящее особняком *Четвёртое размышление* «Об истине и лжи». В нём предпринимается попытка выделения умопостигаемой сущности заблуждения уже с позиции ума. Тем самым Декарт обосновывает «непустой» характер своего дискурса, связанного с проблематизацией достоверности – ведь при этом происходит апелляция к заблуждению – и ниспровержением мира. В другой, которую по аналогии с ниспровержением можно назвать восстановлением мира, осуществляется дедуктивное выведение достоверности знания в порядке, обратном порядку ниспровержения. Сначала из самодостоверности ума выводится достоверность идеи Бога, из неё – достоверность врождённых идей, служащих первопонятиями математики и рациональной физики, и, наконец, из достоверности научных положений – частичная достоверность чувственных данных.

Остановимся на двух распространённых трактовках восстановления. Обычно оно рассматривается как отказ от радикального хода мысли, продемонстрированного ниспровержением.[20] Дедуктивный метод, применяемый при восстановлении, считается следствием некритического принятия Декартом методов мышления современных ему наук, прежде всего математики.[21] Последний вывод находит одобрение в отечественной истории философии с её традицией исследований культурно-исторических предпосылок философских учений. Однако раскрытие экспликативно-гипотетического характера способа ниспровержения позволяет оспорить эти трактовки.

Как представляется, все ходы мысли, трактуемые как «оставление радикальности», в восстановлении мира связаны с одной общей тенденцией Декарта, а именно: способ раскрытия тематического поля (ниспровержение) не совпадает со способом его разработки. Если ниспровержение ставит перед нами способ данности вещи, то разработка его отвечает на вопрос, каков он. И тогда оказывается, что повседневный дискурс, базирующийся на чувственном восприятии, по сущности способа данности чувственно воспринимаемых вещей имеет свой собственный устойчивый «стиль подтверждения», а следовательно, не всегда бессвязен. Сон, в соответствии со своей сущностью, т. е. в своём «бытии сном», непременно прерывается бодрствованием и иначе не мыслим; следовательно, он не может выступить как орудие, сокрушающее связные миры (хотя нельзя было бы узнать о сущности способа данности сна, да и вообще о всяком способе дан-

ности, если бы не было осуществлено ниспровержение, в одном из актов которого выступает связный сон). Бог, по своему существу, не может быть обманщиком (хотя о способе данности Бога, т. е. о Боге-поскольку-Он-мыслим, стало известно опять же через ниспровержение, в котором участвует «гений-обманщик»). И здесь Декарт если и уступает, то – существу дела, т. е. напору открывшегося ему предмета философских изысканий – мира-поскольку-он-дан. И этот момент философии Декарта был ясно понят Гуссерлем.[22]

Дедуктивный метод восстановления мира, как представляется, есть результат оборачивания экспликативно-гипотетического способа ниспровержения, в частности, его гипотетической составляющей. Она заключается в способе выдвижения гипотез на базе и в корреляции со способом данности региона вещей, открытым на предыдущем этапе (бессвязность–связность, внутреннее–внешнее, обманщик–обманутый). При этом предположение, выводящее на новый этап, всякий раз рассматривается как более «гипотетическое», чем предыдущее. При восстановлении, напротив, достоверность *cogito* выступает как предельно «сильная», из которой обосновывается достоверность остального мира в порядке следования этапов восстановления. Здесь срабатывает «обращение», и корреляция, характерная для ниспровержения (и уже после «смягчения»), превращается в «корреляцию с обратным доминированием», т. е. более «сильное» положение обосновывает более «слабое» (например, достоверность идеи Бога обосновывает достоверность первопонятий наук). Если здесь и видеть ошибку Декарта, то она заключается не в некритическом принятии идеала построения рассуждения из математики, а в недостаточном освобождении метода разработки способов данности от метода доступа к ним.

Итак, перечислим основные новации Картезия. Это, во-первых, разработка подхода к способам данности вещи в их умопостигаемой сущности через ниспровержение мира. Во-вторых, открытие «внемирового» бытия ума (трансцендентального «я»). Гуссерль в *Кризисе европейских наук* даже рассматривает всю историю европейской философии после Декарта как историю эксплицированной Картезием трансцендентальной проблемы, т. е. проблемы «выведения» существования мира из «трансцендентального я». В-третьих, обоснование тем самым концепции автономности философского дискурса. Раскрытие характера способа ниспровержения мира как экспликативно-гипотетического позволяет увидеть эти открытия Декарта как этапы единого хода мысли.

Вышеперечисленные новации французского мыслителя являются непреходящим достоянием последекартовской философии и выступают отправной точкой для всё новых «картезианских медитаций», не позволяя философскому мышлению натурализоваться и ассимилироваться в случаях, когда оно оказывается на чужой дискурсивной территории, где ведёт свою – во многом подрывную – работу.

Примечания

1 Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 189.
2 Борисов Е. В. *Феноменологический метод М. Хайдеггера* // Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 371.
3 Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 1.
4 Декарт Р. *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* // Декарт Р. *Соч. в 2 тт*. Т. 2. М., 1994. С. 16.
5 Там же. С. 21.
6 Там же. С. 16.
7 Там же.
8 Там же. С. 61.
9 Там же. С. 17.
10 Там же.
11 О различии «Бога религий» и «Бога философов» применительно к учению Декарта см.: Соколов В. В. *Философия духа и материи Рене Декарта* // Декарт Р. *Соч. в 2 тт*. Т. 1. М., 1989. С. 34–40.
12 Декарт Р. *Размышления о первой философии*... С. 18.
13 Там же.
14 Там же. С. 19.
15 Там же. С. 20.
16 Там же. С. 21.
17 Там же. С. 29–30.
18 Там же. С. 28.
19 Там же. С. 33.
20 См., напр.: Деррида Ж. *Когито и история безумия* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М., 2000. С. 92–93.
21 См.: Гуссерль Э. *Картезианские медитации* / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М., 2001. С. 6; тж.: Деррида Ж. Цит. соч. С. 93.
22 Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии* / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Т. 1. М., 1999. С. 103–105.

КАНТ БЕЗ ПРОБЛЕМЫ МЕТАФИЗИКИ[1]

Павел Куба

Кант по праву считается ключевой фигурой философии Нового времени. Он сконцентрировал в фокусе своего критицизма все основные моменты последекартовской мысли и открыл путь, позволяющий осуществить старое намерение метафизики (познать сверхчувственное) так, чтобы при этом не переступить границы конечного человеческого разума. Одновременно он также наметил и направляющие линии для последних крупных метафизических систем, пытающихся постигнуть человека как субъекта исходя из абсолютного разума.

Даже если в тех принципиальных вопросах, которые ставил перед собой Кант, мы ничуть не ближе к решению, чем он, то всё же проблематика, которую мы с ним разделяем, претерпела изменения. То, что отделяет нас от Канта, — это как раз утрата «самопонятной» потребности в метафизике как окончательном рациональном познании сферы сверхчувственного. С тех пор не раз чистое сверхчувственное обнаруживало себя как бессмысленное, а абсолютное — как абсурдное. За представлением о цели сверхчувственной метафизики мы сегодня предчувствуем отсутствие смысла. Сложная конструкция критической системы Канта исследуется и сегодня вплоть до мельчайшего аргумента. При этом обычно остаётся обойдённым принципиальный вопрос: что говорит нам Кант сегодня, в ситуации, когда метафизика более не является конечной целью мышления? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, прежде всего, точнее рассмотреть, как Кант представляет себе основоположение метафизики.

Метафизика, по Канту, — это наука, которая желает достичь определённого и необходимого познания Бога, целокупности мира (Welttotalität), души и её бессмертия, следовательно, тех предметов, которые выходят за пределы человеческого опыта. Другими словами, это наука о том, как познание разумом должно распространяться за пределы чувственно доступного. Человеческий разум, согласно Канту, делает шаг к сверхчувственному неизбежным, поскольку этот шаг, как можно уже прочитать в первом предложении *Критики чистого разума*, «навязан ему (разуму) его собственной природой»[2]. Вместе с тем разум не в состоянии решить подобного рода вопросы, поскольку они превосходят его возможности. Поэтому традиционная форма метафизики была для Канта не более чем спекуляцией, которую нельзя ни доказать, ни опровергнуть, и поэтому, в конце концов, она должна была увязнуть в бесплодных спорах догматизма и скептицизма.

Кант безоговорочно признаёт себя сторонником конечной цели метафизики. В то же время для него очевидно, что расши-

рение познания за границы чувственности крайне сомнительно, оно не достигается путём «последовательного продвижения в том же самом порядке». Поэтому мыслитель останавливается на границе чувственного и сверхчувственного и производит критическую саморефлексию в отношении возможностей познания разумом. Исходным пунктом любой научной метафизики должна быть онтология. При этом Кант считает онтологию системой рассудочных понятий и основоположений, то есть тех не-чувственных элементов познания, которые всё же относятся к предметам чувств. Сама онтология, следовательно, относится не к области сверхчувственного, а охватывает лишь условия опытного познания. Возможность метафизики принципиально зависит от того, удастся ли ей и каким именно образом научно доказать легитимность того шага, который разум делает от чувственного к сверхчувственному.

***

Старая проблема того, как единое относится ко многому, проблема, чьё конкретное оформление также представлено как отношение общего и единичного, принимает у Канта вид фундаментального отношения между рассудком и чувственностью, понятием и созерцанием. Кант, однако, порывает с этой традицией, признавая чувственное созерцание конститутивным и равноисходным элементом нашего познания действительности. Это решительное уравнивание чувственности [с рассудком] покоится на фундаментальном воззрении Канта, согласно которому чувственное созерцание не просто ограничивает наше познание, привязывая его к пространству и времени, но открывает нам специфический и самостоятельный доступ к целому мира, существующему как раз *как нечто пространственное и временное*.

Итак, доступ к действительности обеспечивают две различные способности: чувственное созерцание и рассудочное понятие. Чувственность — это способность восприимчивости (Rezeptivität), благодаря которой нам непосредственно даётся нечто как единичное. Формы чувственности — это чистое созерцание пространства и времени; только в них эмпирические чувственные представления могут приводиться в двустороннее отношение, то есть полагаться друг подле друга (одновременно) или друг за другом. Всё, что даётся нам как явление в опыте, должно быть «где-то» и «когда-то», причём подобно тому, как не может быть двух тождественных мест в пространстве, так нет и двух тождественных моментов во времени. Пространство и время гомогенны, поскольку любая из их точек является уникальной (einzig ist). Всё, что может стать предметом чувств, есть поэтому *a priori* составная часть целого (пространства и времени). Своеобразная природа пространства и времени как чистых созерцаний состоит как раз в том, что можно себе представить только *одно* единое пространство (или одно-единственное время). Так, различные пространства представимы только как части одного пространства. Таким образом, пространство

(или время) как форма чувственности является априорным единичным порядком, вне которого ничто не может быть дано.

Чем же отличается эта всеохватывающая единственность (Einzigkeit) созерцания от единства (Einheit) понятия? Кант усмотрел различие, в частности, в том, что время и пространство содержат потенциальную бесконечность *в себе*, в то время как понятие содержит потенциально бесконечное количество представлений *под собой*. Дело в том, что понятие есть функция спонтанности, которая упорядочивает различные представления под одним общим представлением; оно является выражением способности воспринимать различные представления в качестве тождественных на основании общего признака. Элементарной способностью рассудка является объединение (Zusammensetzen) того, что повторяется. Этот способ связи («объединения») не выводится из единственности созерцания, поскольку является независимой от него способностью.

Из этих характеристик явствует, таким образом, в чём состоит «диссонанс» обеих этих способностей: потенциально всеохватывающая единственность созерцания и потенциально включающее всё в себя единство понятия являются гетерогенными и несводимыми друг к другу. Чистое созерцание чувственности – формы пространства и времени – является трансцендентально-субъективным. Это значит, оно больше, чем предмет, поскольку охватывает любое многообразие (даже без помощи понятия), однако как раз по этой причине оно и меньше предмета, то есть остаётся «всего лишь» субъективным. Подобно этому, субъективным является также чистое рассудочное понятие: оно есть трансцендентально-субъективное единство всеобщего, которое больше, чем предмет, поскольку включает в себя любой возможный предмет (даже без созерцания), но как раз поэтому оно и меньше предмета, являясь всего лишь «пустым порождением мысли».

Познание, по Канту, возникает исключительно из *взаимодействия* этих двух способностей. Именно связь созерцания, в котором даётся предмет, и понятия, в котором он мыслится, является главной темой теоретической философии Канта. Представления связываются в опыте согласно с порядком чувственности и правилами понятий. Единство опыта предполагает, следовательно, двойное законодательство. Кант настойчиво подчёркивает, что *одной* формы единства недостаточно для образования опыта: вспомним знаменитое место из введения к *Трансцендентальной логике* о пустоте понятий без созерцательного содержания и слепоте созерцаний без понятий (A 51).[3] О познании предмета речь может идти только там, где понятию дано соответствующее созерцание, или там, где в многообразии созерцания посредством рассудка мы вызываем синтетическое единство (A 105).[4] Следовательно, то, что доступно только *с одной* точки зрения, не удовлетворяет понятию познания: чтобы стать познанным, предмет должен быть как единичным (einzig), так и общим.

Здесь также хорошо виден сдвиг, сделанный Кантом: он не только наделяет чувственность равными правами с рассудком, но и, более

того, обнаруживает действительность только во взаимопроникновении этих двух форм единства. Основной вопрос его трансцендентальной философии, содержащийся также и в формулировке вопроса о том, «как возможны синтетические суждения *a priori*», звучит таким образом: как (a priori) возможна связь понятия и созерцания? Как созерцание, охватывающее в себе потенциальную бесконечность неповторимого многообразия, должно связываться с понятием, содержащим под собой потенциально бесконечное многообразие тождественного?

***

Если теперь обратиться к теоретическому применению чистого рассудка в опыте, то есть в отношении к предметам чувств, то здесь не обойтись без краткого обращения к кантовскому изложению аналитики понятий и основоположений, содержащемуся в первой *Критике*. Темой аналитики – кроме экспозиции основных понятий в так называемой таблице категорий – является как раз [проблема] *применения* понятий к созерцанию. Перед Кантом здесь стоит тройная задача: во-первых, доказать, что применение понятий как нечувственных элементов познания к чувственным созерцаниям является *a priori* необходимым (в *дедукции*); во-вторых, уточнить, каким образом это происходит (в *схематизме*); в-третьих, сформулировать априорные правила, лежащие в основе этого применения (в *основоположениях*).

Для того чтобы выполнить первую и, как считал Кант, важнейшую задачу и доказать априорную необходимость единства понятия и созерцания, он должен, странным образом, снова отказаться от положения об их гетерогенности, которое он так бескомпромиссно ввёл в рамках анализа пространства и времени. В *дедукции* Кант больше не останавливается на том, что созерцание само по себе не способно давать никаких познаний; теперь он утверждает, что созерцание не представляет собой самостоятельного, нередуцируемого типа единства, а всего лишь каким-то образом, собственно, поставляет всё ещё не объединённое многообразие. Чтобы из такого многообразия возникло созерцание, оно (многообразие. – *А. А.*) должно быть прежде просмотрено и обобщено. Это совершает объединяющая активность рассудка, так называемый «синтез аппрегензии». Следовательно, обнаруживается, что интеллектуальный синтез является необходимым уже для осуществления самого созерцания, а не только для познания предмета.

Поэтому пространство и время выступают здесь преимущественно не как *формы* созерцания, объединяющие опыт в качестве чувственного, но чаще как «предметы» или «понятия», которые вообще не могли бы возникнуть без помощи рассудка. Представление времени или пространства может возникнуть только благодаря синтезу того многообразного, которое предоставляет чувственность. «…Пространство и время как созерцания *даются* впервые этим синтезом (причём чувственность определяется рассудком)…»[5] (B 160). В *дедукции*, таким

образом, синтез рассудка является не только источником понятий, но также объединяет и само созерцание, и поэтому, конечно же, созерцание с понятием. «Чтобы представление стало познанием … необходимо, чтобы понятие и созерцание какого-либо предмета были связаны в том же самом представлении таким образом, что первое [= понятие] содержит под собой второе [= созерцание] [, так же как понятие] представляется» – говорит Кант (Preisschrift, VI, 606), то есть созерцание должно быть объединено в рассудке. Единство созерцания и единство понятия являются результатом одного и того же спонтанного синтеза. Итак, в *Дедукции* в исполнении рассудочного синтеза, который в итоге несёт на себе опыт и гарантирует его гомогенность, Кант нашёл всеобщий тип единства.

Это единство основывается на синтетическом акте рассудка тождественного «Я мыслю», то есть на единстве формального самосознания, которое Кант называет трансцендентальной апперцепцией. Представления (то есть созерцания и понятия) не были бы моими представлениями, если бы они не принадлежали одному самосознанию, поскольку только синтетическое единство этого самосознания делает возможным прибавление одного представления к другому. Созерцания тем же самым образом должны включаться в рассудок, то есть во всеобщее тождество нашего самосознания. Следовательно, весь опыт необходимо подчинён этому единству.

Кант использует эту фундирующую роль самосознания как доказательство априорного отношения категорий к предмету, то есть как доказательство их объективности. Поскольку предметы являются представлениями, а это значит, что они не могут быть чем-то совершенно чуждым нашему познанию, мы говорим: «Мы познаём предмет, если мы внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания»[6] (A 105). Объективность объекта осуществляется не двумя *различными* типами единства; она есть, скорее, единство, «вызванное» рассудком, которое для целого опыта может быть *a priori* только одним, поскольку объективность является коррелятом единства самосознания. Мы полагаем предмет в качестве некоторого «X», соответствующего единству самосознания. Формальное единство самосознания обеспечивает все эмпирические понятия отношением к предмету, иными словами – объективную реальность.

Благодаря этому доказательству объективности категорий Кант, несомненно, достигает главной цели *дедукции* (ср.: B 150f). Но чего же он достигает фактически? Чтобы это отчётливо увидеть, мы должны для начала уяснить себе, что у Канта слово «объективность» имеет различные значения. «Объективной», во-первых, как это ни парадоксально, может быть обозначена любая из основных субъективных форм опыта, то есть способность созерцания и способность [мышления] в понятиях. Поскольку то, что созерцается в качестве объективного, должно подчиняться формам созерцания, а то, что мыслится как объективное – соответствовать формам рассудка. Эти формы, следовательно, являются объективными в том смысле, что они *a priori*

относятся ко всякому возможному опыту, поскольку только благодаря им объект созерцается или мыслится.

Во-вторых, «объективность» означает связь субъективных форм созерцания и понятия. Эта объективность является *возможной*, а не необходимой, поскольку ей нераздельно присуща также и возможность слепых созерцаний, в которых не возникает единство понятия, либо возможность пустых понятий, у которых может не найтись соответствующих созерцаний. Существенным является то, что только такое употребление понятия объективности позволяет различать субъективный и объективный опыт.

И, наконец, в-третьих, существует «объективность» как результат дедукции, то есть как синтетический акт самосознания, гарантирующий единство понятий и созерцаний. В этом акте обнаруживается синтетический принцип *всякого* опыта. Категории являются здесь объективными в той мере, в какой они *a priori* относятся ко всем возможным созерцаниям. Однако это могло бы, строго говоря, означать, что общая спонтанная активность трансцендентальной апперцепции является объективной, то есть имеет необходимое отношение к предмету. Но такое истолкование противоречило бы основному намерению критических усилий Канта. Более того, несколько позже, в главе об основоположениях, обнаруживается, что весь объединённый в сознании опыт как раз *не* является объективным, что представления связаны не (только) в сознании субъекта, но также и в самом объекте, даже если это происходит не всегда.

***

Таким образом оказывается, что Кант доказал в *Дедукции* больше того, что он, собственно, хотел (и должен был) доказать. Возможно поэтому сразу же после *Дедукции* он сошёл с этой «вершины размышления» – с позиции доказанной гомогенности – и возвратился к проблеме гетерогенности обоих основополагающих способов подхода к действительности, чтобы показать, как конкретно преодолевается эта гетерогенность. Ключом к решению этой проблемы становится трансцендентальная способность суждения, стало быть, способность связывать общее и единичное.

Способность суждения, по Канту, – это «умение подводить под правила»[7] (B 171), благодаря которому мы можем устанавливать, подчиняется нечто данному правилу или нет, и способны мыслить особенное как содержащееся во всеобщем. Позднее, для нужд третьей *Критики*, Кант специально отличит от этой определяющей способности суждения, которая подводит особенное под данное правило, рефлексирующую способность суждения, которая лишь отыскивает правило для данного единичного (Einzelnen). В контексте теоретического познания мы имеем дело только с определяющей способностью суждения, которая имеет характер подведения (Subsumtion). При этом, разумеется, не следует забывать, что подведение является логическим отношением, при котором речь идёт о подчинении одного

понятия другому, в то время как здесь *созерцание* должно быть подведено под понятие.

Для доказательства применимости категорий к созерцаниям требуется, таким образом, ещё один более конкретный шаг: необходимо найти третье, которое было бы однородно как с понятием, так и созерцанием – следовательно, одновременно и чувственный и интеллектуальный вид представления. Этим связующим звеном для Канта является схема. Трансцендентальная способность суждения, в отличие от общей способности суждения, должна быть в состоянии *a priori* указать на случай, к которому применяется правило; она должна быть в состоянии указать на условия, при которых возможно подведение под всеобщее. Таким формальным чувственным условием как раз и является схема, то есть трансцендентальное определение времени (например, счёт времени, наполнение времени, постоянство, последовательность), которое равнозначно категориям (количество, качество, субстанция, казуальность). В *схематизме*, таким образом, подтверждается и уточняется то, как возможно применение категорий к созерцаниям, но прежде всего то, что категории вообще только тогда имеют смысл, когда они могут быть применены к опыту.

С помощью «однородности» схем, обеспечивающих применение категорий, подготавливаются всеобщие условия для позитивного ядра *Критики*: это ядро составляют синтетические суждения *a priori*, то есть основоположения чистого рассудка, чьим посредником также является время. Хотя способ, каким Кант разрабатывает эти основоположения, и предлагает целый ряд важных и уточняющих указаний на проблему «объективности» опыта, мы не можем здесь заниматься самими основоположениями. Впрочем, для цели, которую мы ставим, в этом нет необходимости, поскольку их (основоположений. – *А. А.*) система как целое совпадает с основной интенцией всей аналитики: доказать априорное единство опыта. На общем уровне такое доказательство содержится в одном из вводных разделов к системе основоположений под названием «О высшем основоположении всех синтетических суждений»[8] (A 154).

Кант исходит из того, что «если знание должно иметь объективную реальность ... необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан»[9] (A 155). А «дать предмет ... означает не что иное, как отнести представление предмета к опыту (действительному или же возможному)»[10] (A 155f). То, что стоит в конце цитаты в скобках, заслуживает особого внимания. Поскольку темой трансцендентального исследования является не действительный, эмпирический опыт, никогда не являющийся необходимым, но *возможный*, который можно познать *a priori*, становится очевидным, что объективная реальность должна быть обеспечена отношением к возможному опыту. А возможность опыта, как мы уже видели, обосновывается посредством формальных условий созерцания, посредством категорий и необходимого единства обоих в трансцендентальной апперцепции. Таким образом, именно априорный синтез основополагающих *возможностей* (чистого понятия и чистого созерцания) даёт познанию – необхо-

димую – объективную реальность, то есть предмет. Чистые синтетические суждения *a priori* являются необходимыми, «если должно возникнуть знание о предметах, опирающееся исключительно на синтез представлений»[11] (A 155). Естественно, имеет силу и обратное: только познание, основывающееся целиком на синтезе представлений, способно быть доказуемой априорной необходимостью. Поэтому главу «О высшем основоположении всех синтетических суждений» Кант и завершает афоризмом: «Условия возможности опыта вообще [то есть условия синтеза представлений] суть вместе с тем условия возможности предметов опыта...»[12] (A 158).

Итак, вместе с Кантом мы пришли к выводу, что в рамках трансцендентального единства апперцепции синтетические положения *a priori* совершенно необходимы, в то время как без этих рамок они совершенно невозможны. Всеобщее единство опыта является возможным и одновременно *необходимым* условием; и поскольку оно – необходимое условие, оно является тем самым и ограничивающим. Синтетическое единство обеспечивает априорную возможность (то есть необходимость) тем, что оно ограничивает феноменальный опыт синтезом «представлений», то есть заключает его в трансцендентальную субъективность. И хотя в этой области познающий субъект остаётся в пассивной зависимости от чувственно данного многообразия, рассудок всё же имеет право действовать догматически, то есть предписывать ему законы, поскольку речь идёт об области *a priori* доказанного и гарантированного единства.

***

Все теоретические науки, включая метафизику, основываются на чистом познании разумом, что для Канта означает: на синтетических суждениях *a priori*. Кант спрашивает не о том, возможна *ли* метафизика, но о том, *как* она возможна. Его ответ на этот решающий вопрос, который метафизика до сих пор себе не ставила, гласит: синтетические суждения *a priori* возможны, но *только* как условия опыта и его единства. По этой причине никакое априорное познание не может переступить пределы опыта.

От этой критически удостоверенной системы априорного познания не существует, следовательно, перехода к метафизике как теоретической науке о сверхчувственном. Один только опыт никогда не может полностью удовлетворить рассудок, поскольку в его границах нельзя достичь ничего безусловного. Поскольку теперь рассудок, приводящий по своей внутренней природе к тотальности и единству, пытается сделать шаг от обусловленного к безусловному и при помощи спекуляции переходит границы опыта, он, согласно Канту, неизбежно запутывается в неразрешимых антиномиях. Поскольку метафизическая потребность присуща природе самого разума, эти антиномии теперь должны быть истолкованы по-другому, а именно как указание на то, что метафизика должна быть обоснована совершенно по-иному.

Результатом *Критики* является, таким образом, понимание того, что теоретическое познание разумом не может увести к сверхчувственному, но оно неизбежно ведёт нас к объективной границе опыта. Сфера опыта как сфера явлений, которая сама по себе не самостоятельна, указывает с необходимостью на то, что содержит в себе основу явлений, а именно на вещь саму по себе, то есть на сущее, которое не может стать предметом опыта. Это означает, что как раз на основании понимания ограниченности теоретического познания мы должны допустить, что действительность имеет две стороны. С точки зрения теоретического познания одна *a priori* доступна (гомогенна), другая *a priori* не доступна (гетерогенна).

Теперь для вопроса о метафизике определяющим является то, как мы понимаем границу между этими двумя царствами, то есть между *a priori* известным и *a priori* неизвестным. Своё представление об этой границе Кант выражает в § 59 *Пролегомен:* поскольку опыт сам никогда не устанавливает границы, но всегда продвигается к дальнейшему обусловленному, ограничивающее его должно находиться вне его, в области интеллигибельного сущего. Познание границы обеих областей является поэтому всё ещё познанием разумом. Ограничение теоретического разума разоблачает себя здесь в качестве несомненного указания на *практическую роль непознаваемого*. Критика как понимание границы познания, следовательно, не разрушает возможность метафизики; напротив, она освобождает путь для действительно научной, но на этот раз морально фундированной метафизики.

Только теперь шаг от чувственного к сверхчувственному действительно обоснован в своей необходимости. Разум, который освобождается от ограниченности теоретического опыта, в применении свободы придаёт трансцендентальной идее Бога и, соответственно, бессмертию души практическую реальность. Следовательно, познание сверхчувственного возможно, но лишь в практическо-догматическом смысле, только в отношении конечной цели морального существа.

***

Кант, таким образом, не намеревается усомниться в метафизике. Напротив, он хочет найти для неё прочное основание, и в контексте его мышления ему это действительно удаётся. Теперь настало время прояснить, какими средствами Кант осуществляет новое обоснование метафизики. Метафизика может приобрести прочный фундамент только при условии, что будут строго разделяться две сферы действительности: обе они подлежат априорному законодательству разума, однако каждая из них – своему собственному. Этого чистого разделения компетенций разума Кант достигает двумя путями: с одной стороны, посредством *придания фундаментального статуса* нечувственным элементам познания (спонтанности), делающего возможным априорную гомогенизацию опыта, с другой – посредством полной *автономизации* практического разума, которая, кроме того, пересекается с теоретически не познаваемой вещью самой по себе. Возможно,

именно эта связь непознаваемой вещи самой по себе с практическим разумом удержала Канта от того, чтобы вывести следствия из того факта, что речь идёт о двух формах *того же самого* разума, как и от того, чтобы сделать последний шаг к абсолютному разуму. Как известно, некоторое время спустя за него это сделали другие.

Тот факт, что современная мысль не стремится в первую очередь к метафизике как научному познанию Бога, бессмертной души и целокупности мира, является общим местом. Гораздо важнее, что мышление за время, отделяющее нас от Канта, всё решительнее отворачивалось от *предпосылок* метафизической программы, то есть от строгого разделения действительности на теоретическую и практическую сферы, равно как и от чистого отделения гомогенного от гетерогенного. Попытаемся теперь сконцентрироваться на тех моментах, которые у самого Канта указывают на это направление. В этом отношении его теоретическая философия неоднозначна. Одним из важнейших моментов является как раз первоначальная гетерогенность понятия и созерцания.

Если мы не будем преследовать цель посредством трансцендентальной дедукции *a priori* объединить весь опыт, чтобы он мог быть изображён как *toto genere* отличный от практической области, быстро выяснится, что мы, вне априорной *необходимости* объединить созерцание и понятие, сталкиваемся также с априорной *невозможностью* осуществить это объединение. Созерцание никогда не может быть исчерпано понятиями, так же как понятие никогда не может быть полностью представлено [в созерцании]. Выражаясь позитивно, это означает, что мы необходимо всегда также созерцаем и то, что мы не способны схватить мысленно, и что, наоборот, мы с той же самой («априорной») необходимостью всегда мыслим также и то, что не дано нам в созерцании.

Именно благодаря этому взаимному превосхождению в созерцание (или в понятие), которое в противном случае было бы гомогенным, вводится различие. Созерцание гомогенно, поскольку каждая его точка отлична от другой; напротив, понятие гомогенно, поскольку каждая из его единичных реализаций определяется как идентичная. Возможность иметь различные реализации какого-либо понятия основывается именно на дифференцирующей силе созерцания, в то время как возможность идентификации различных точек и моментов в созерцании возникает благодаря идентифицирующей силе понятия. Мысля созерцаемое, мы также подвергаемся действию того, что мы не созерцаем, а, созерцая мыслимое, мы подвергаемся действию того, что не мыслится.

Опыт как действительная данность предмета есть, таким образом, не простое «совпадение», не некоторое соответствие понятия и созерцания. Несмотря на контрастность способа, каким Кант определяет понятие и созерцание в качестве элементов познания, он предполагает, что они соответствуют друг другу, что с опытом мы имеем дело в том случае, когда понятию (в созерцании) дается соответствующий предмет. В созерцании, однако, всегда дано гораз-

до больше, чем единичный предмет, а именно – общий контекст, который вынуждает нас посмотреть с точки зрения другого смысла на то, что мы только помыслили. Переход от созерцания к понятию и обратно является поэтому *a priori* необходимым, однако не как объединение, но как ничем не обеспеченный переход от одного типа единства к другому. Рассматриваемый таким образом опыт никогда не является простым объединением: в его структуре априорное единство доказуемо точно так же, как априорное не-единство. Объединение в единство означает здесь как раз возможность того, что с точки зрения иного смысла даст о себе знать несоединимость. *Опыт означает, что мы подвергаемся воздействию другого смысла.*

Если понятия и созерцания «приобретают смысл» только благодаря тому, что они становятся взаимно созерцаемыми или соответственно мыслимыми внутри каждый раз осуществляющейся связи, то выясняется, что чувство никоим образом не является исключительным делом «чувственности». В самом деле, то, что Кант определяет как нечувственный элемент познания, то есть понятие, является именно выражением *чувства.* Отношение между чувственностью (ЭСТЕЗИСОМ) и категориями рассудка (НОЭЗИСОМ) обнаруживает себя как отношение *различных* смыслов, то есть как различие в типах объединения. Следовательно, и чистые созерцания или чистые понятия никогда не *даны* отдельно: это – экстраполяция различных смысловых форм, которые хотя и необходимы, но могут быть даны только в «отличии друг от друга».

Понятие приобретает смысл только благодаря отношению к созерцанию; другими словами, это означает следующее: то, что в понятии уже схвачено, приобретает в созерцании другой смысл. Наше познание «наделено смыслом», то есть, конечно, потому что в акте такого познания каждая вещь *даётся* так, что она *приобретает иной смысл.* Если происходит объединение понятия и созерцания либо наоборот, то таким образом то, что было объединено в одном смысле, разъединяется в другом (и стремится к объединению только в этом другом смысле). Если представление должно стать познанием, как мы узнали от Канта, понятие и созерцание должны объединиться таким образом, что понятие будет содержать под собой созерцание. Между тем *с равным правом* можно утверждать, что для осуществления познания понятие и созерцание должны соединяться таким образом, чтобы созерцание содержало в себе понятие. Кант, исходя из своего целеполагания, имеет, несомненно, хорошие основания для того, чтобы представить это отношение не как *двустороннее*, а как одностороннее. Это позволяет понимать отношение целиком просто как «синтез». Если же мы действительно попытаемся мыслить это содержание одного в другом (Enthaltensein) как двустороннее отношение, то станет очевидно, что понятие и созерцание хотя и могут снова и снова объединяться с различных сторон, однако никогда не могут быть приведены к единству. *Объединить понятие с созерцанием значит перейти от одного смысла к другому, то есть как раз посред-*

ством этого объединения подвергнуть себя воздействию другости (der Andersheit auszusetzen).

С рассмотренным выше «объединением» тесно связана проблема объективности. У Канта возможность объективности, с одной стороны, обеспечивается *a priori* посредством единства апперцепции, а с другой – она – в качестве объединения созерцания и понятия – может пониматься в том отношении, что она действительно возможна, то есть, что понятие, так же как и созерцание, хотя они сами по себе не являются объективными, *могут* при определённой констелляции стать воплощением объективности. Объект в таком случае есть не только то, «в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием»[13] (B 137), но так же и то, в многообразии чего единство данного понятия стало созерцаемым. Предметный смысл («объект») есть, следовательно, переход между субъективным порядком полученного в созерцании и объективным порядком того, что может в качестве существующего быть помыслено, или между субъективным порядком одного только мышления и объективным порядком того, что может быть созерцаемо в качестве существующего. Предмет, таким образом, не является чем-то «внешним» по отношению к познанию: речь всегда идёт о каком-то другом смысле того, что мы созерцаем и, соответственно, мыслим. Словечко «есть», выражающее объективное единство представлений, не обозначает их отношение к первоначальной апперцепции, а указывает на связь, в которой *осуществляется* двузначность, *становящаяся возможной* благодаря различному смыслу созерцания и понятия.

Таким образом, можно было бы вместе с Кантом говорить о неком априорном разграничении возможного опыта посредством субъективности, если под субъективностью понимать *обратимость смысла*, а не целое априорного «устроения» человеческой души. Если мы, к примеру, объединяем определённое многообразие в пространстве, то есть придаём ему смысл некоторого *объекта*, то в таком случае мы схватываем многообразие как *субъект*, а именно как субъект иных временных актов, нежели те, благодаря которым мы это многообразие объединили. Поэтому слова Канта, что *«всё* (курсив мой. – *П. К.*) данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте»[14] (B 139), не подтверждаются. В случае созерцания это даже *a priori* исключено. Категории подчиняется всегда только одна «часть» созерцания, та часть, которую мы «просмотрели» и схватили в каком-то «другом смысле». Созерцание, таким образом, не подчиняется *a priori* категориям, а только должно им *a priori* подчиняться, то есть оно *может* им подчиняться при определённых условиях (и с определёнными следствиями).

***

Возможность чистого познания разумом, а значит, и метафизики есть для Канта то же самое, что и возможность чистых синтетических суждений, которые могут быть выявлены независимо от опыта и ко-

торые только и делают опыт *возможным*. Речь о «возможности опыта» остаётся при этом странным образом амбивалентной. Когда Кант разъясняет, что чистые синтетические суждения относятся к возможности опыта и что «исключительно на ней основывается объективная значимость их синтезов»[15] (A 157), то «возможность опыта» означает здесь, с одной стороны, априорную необходимость синтетического единства созерцания и понятия в апперцепции, а с другой — зависимость этих синтезов в целом от пассивной данности впечатлений, то есть от сферы *a posteriori*. На последней, однако, вообще не может быть основана объективность как априорное единство опыта.

Мы сказали, что объективность познания может быть понята как данность предмета в «различии» смысла. При таком понимании данного наше познание имеет предмет, если возможен какой-либо (другой) опыт. Объективность ему придаётся благодаря возможности (дальнейшего) познания. Наше толкование отношения понятия и созерцания привело нас к заключению, что можно *a priori* доказать как единство, так и не-единство опыта, что означает здесь следующее: единство и не-единство являются как *условием, делающим возможным* опыт, так и *всего лишь возможностью.* Чем убедительнее в *Дедукции* Канту удаётся представить опыт как *a priori* возможный, тем больше он скрывает, что опыт является a priori *возможным,* что он имеет характер возможности. Кантовский вопрос о возможности синтетических суждений *a priori* нужно понимать не только как вопрос о функции, делающей возможным их априорный синтез, но также и по-другому, то есть: «Как связь понятия и созерцания обосновывает наше познание в качестве возможного?»

За двойным значением выражения «возможность опыта» скрывается трудно постижимая связанность того, что является в нашем опыте априорным и что апостериорным. Мы все знаем, что только *действительный* опыт является опытом. Однако мы в состоянии описать его только как переход от того смысла, который является *a priori* необходимым, к смыслу, который только возможен. В акте перехода выясняется, что смысл, к которому мы перешли, в своей возможности сам является *a priori* необходимым, в то время как оставленный смысл в своей необходимости является всего лишь возможным. Связь (*a priori*) необходимого с *a posteriori* всего лишь возможным заключается в том, что они в действительном опыте обмениваются между собой этим двойным смыслом «возможного».

Делая такой сильный акцент на чувственном опыте, при этом оставляя нерешенным в общих формулировках, имеет ли он в виду обязательную причастность априорных форм опыту или зависимость опыта в целом от апостериорной «материи», Канту удаётся схватить важнейшие черты феноменальности как таковой. Ограничивая наше познание явлениями, он тематизирует существенную связь этого познания со смыслом и возможностями и одновременно исключает любую надежду на сверхчувственное познание. Если бы мы должны были познавать мир, как он есть «сам по себе», наше познание потеряло бы характер возможности (и вместе с ним — смысл).

Сделав ещё один шаг в этом направлении, мы можем сказать, что вещи не могли бы являться, если бы не было основополагающего различия смысла, благодаря которому [различию] вещи всегда даны таким образом, что они одновременно уклоняются [от данности]. Целое возможного опыта представляет тогда не трансцендентальную истину, а априорное переплетение истины и не-истины, данности и не-данности. Поэтому мир познаваем всегда исходя из определённых возможностей, и поэтому он не может являть себя, в определённом смысле, без нашей причастности и нашей вовлечённости. Однако это как раз и означает, как оказалось, что он *может* быть объективно познанным.

Данность предмета, понимаемая как различие смысла, есть, однако, нечто иное в сравнении с различием между безусловно возможной данностью явлений и безусловно невозможной данностью вещи самой по себе. Безусловным может быть только определённое «отношение», в котором берётся сущее, например чистое созерцание или чистое понятие, которые одни никогда не могут быть даны истинным образом. Безусловное есть, таким образом, только один аспект явления (Erscheinen), а не нечто такое, чему полагалось бы в качестве его самого некое «бытие», которое, однако, ввиду условий явления не было бы доступным. Кант тематизирует явление как отношение данного и не-данного, стараясь при этом строго отделить их друг от друга и противопоставить друг другу как то, что полностью может быть дано (представление), и то, что вообще не может быть дано (вещь сама по себе). Таким образом, он использует безусловное в качестве *сущего*, хотя бы даже и совершенно недоступного ввиду конституции нашей познавательной способности, и оставляет доступ к нему за практическим разумом.

Если больше не следовать за намерением Канта, то есть, если больше не стараться обосновать метафизику, вводя принципиальное различие между теоретическим и практическим разумом, где оба могут быть чисто и *a priori* закономерными, то Кант оказывается мыслителем смысла и явления, и в его труде возникают новые смысловые центры тяжести.[16] Однако вследствие этого изменяется, прежде всего, общая архитектоника его трудов.

***

В завершении критической системы в *Критике способности суждения* обнаруживается, что именно способность суждения и её принцип образуют *a priori* (целесообразность) опосредующее звено между природой и свободой. Целесообразность является способом рассматривать мир так, как будто бы он создан в соответствии с законами свободы. Поэтому понятие целесообразности делает возможным переход от закономерности природы к моральной конечной цели согласно закономерности свободы. В то же время оно не может предписать закон природе: оно является именно теоретическим, а не догматически употребляемым понятием. Исходя из этого, Кант рас-

считывает не на способность суждения при запланированном демонтаже метафизики: «Я немедленно приступлю к доктринальной части... Само собой разумеется, что в ней не будет особой части для способности суждения, так как в отношении неё критика заменяет теорию; в соответствии с делением философии на теоретическую и практическую *Критика* играла бы роль теории, но что согласно разделению философии на теоретическую и практическую ... эту задачу решает метафизика природы и метафизика нравов»[17] (KU, Vorrede A X). Кант, таким образом, видит центральное значение способности суждения в пригодности служить посредником между познанием и действием, в то же время ему очевидно, что при намерении разработать двойное метафизическое учение она должна оставаться в стороне.

Способность суждения как способность объединять общее и особенное как раз не позволяет отделить себя от смысла и точки зрения. При попытке прочесть кантовскую теоретическую философию из перспективы нередуцируемого различия между различными смысловыми формами (понятием и созерцанием) мы пришли к результату, что при таких предпосылках познание возможно только в качестве познания «в определённом смысле». В случае если допустимо описывать отношение между понятием и созерцанием как парадоксальное отношение взаимопринадлежности, тогда именно способность суждения принимает решение о его форме, в том числе и в теоретическом опыте. Способность суждения должна решить, нужно ли и в какой степени искать повторяющееся в единстве неповторяющегося, или, напротив, под единством повторяющегося – неповторяющееся, когда, следовательно, нужно изменить точку зрения искомого единства. Но и здесь способность суждения ни в коем случае не является всего лишь подводящей (subsumierend); и здесь мы не имеем в своём распоряжении априорное правило для применения правил, то есть не можем *a priori* доказать наш «природный ум» (Mutterwitz). Напротив, здесь становится ещё очевиднее, что и в теоретическом познании существенно решение о том, как нужно обеспечить определённое объединение и как далеко можно при этом зайти, чтобы не упустить из виду возможность другого объединения. Способность суждения служит посредником между познаванием и действием, поскольку она как способность основывается на невозможности отделить их друг от друга в чистом виде.

То, что в кантовской архитектуре было только «мостом» между двумя мирами, между теоретическим и практическим миром, кажется нам сегодня скорее несущей основой всего строения. Благодаря перемещению центра тяжести на способность суждения и в её рамках – из сферы телеологического в сферу эстетического, некоторые апории кантовской концепции ослабевают, и за его защитой чувственности возникают новые возможности для мышления смысла. Такой Кант, правда, не поможет нам больше в создании метафизики природы и нравов, над составлением которой – и даже в форме её единства – трудились непосредственные последователи Канта. Вместо создания доктрины без теории способности суждения мы могли бы с

помощью Канта создать теорию способности суждения без этой доктрины.

Конечный разум как понятийный, не-чувственный аспект опыта имеет смысл, таким образом, только как составная часть этого опыта, то есть только по отношению к какому-то другому смыслу, к чувственности. Сам Кант, руководимый намерением спасти метафизику, попытался вынести эти две смысловые формы как чистые «за скобки», возвысить их до области трансцендентальной субъективности, которая не определяется ситуированностью и не есть *в мире*. Это дало ему возможность заменить подвижную и неуловимую границу между познаванием и действием резким различением теоретического и практического разума, допускающих (и требующих) метафизическое познание.

Сегодня необходимо было бы показать, что представление о «двух мирах», каждый из которых имел свой однозначный порядок (каузальный или моральный), мотивировалось посредством внешней метафизической цели и что эти два порядка являются в сущности экстраполяцией необходимых аспектов одного, дву-значного (zweideutigen) порядка, то есть интерпретацией, определяющей природу как теоретического, так и практического мышления. Хотя вопросы, принадлежащие метафизической традиции, остаются и нашими вопросами, они ведут нас не за пределы опыта, но — исходя из кантовского первоначального открытия, однако, радикальнее, чем в его трактовке, — обратно к самой природе опыта, к природе бытия в мире. Целое, к которому относится философия, не является целым *вообще*, тотальностью, которую мы должны рассматривать извне: это — целое смысла, к которому мы можем относиться только на том основании, что благодаря совершенно особому месту, которое мы занимаем в этом целом, мы одновременно имеем доступ к другому смыслу (целого).

О метафизике можно говорить в том случае, когда одну форму единства (не-чувственную) понимают как сверхчувственную, как независимую от смысла (то есть от её отношения к другому типу единства). Чувственное многообразие выступает тогда как ограничение познания, но не как одна из основных форм смысла. Кантовская философия отличается тем, что она построена на обоих пониманиях чувственности, поэтому она и сегодня может сказать нам многое и неожиданное о том, что значит понимать смысл. И хотя последней целью Канта было обоснование метафизики, в этом вопросе он может нам сказать куда больше тех, кто сегодня всё ещё опровергает метафизику.

Примечания

1 Доклад, сделанный в рамках Международной летней школы для аспирантов «Ренессанс метафизики и её критика в немецком идеализме: Кант, Гёльдерлин, Гегель, Шеллинг», которая проходила в Тюбингенском университете (июль, 2000 г.).

2 Кант И. *Сочинения в 6 томах*. Т. 3. М., 1964. С. 73.

3 Там же. С. 155.

[4] Там же. С. 705.
[5] Там же. С. 211.
[6] Там же. С. 704.
[7] Там же. С. 217.
[8] Там же. С. 231.
[9] Там же. С. 232.
[10] Там же. С. 233.
[11] Там же. С. 232.
[12] Там же. С. 234.
[13] Там же. С. 195.
[14] Там же. С. 196.
[15] Там же. С. 234.
[16] Похожая интерпретация, которую мы наметили касательно отношения между понятием и созерцанием в *Эстетике* и *Дедукции*, напрашивается также при различии между *схематизмом* и *основоположениями* (которые опираются не столько на априорную объективность, сколько на различие между субъективным и объективным опытом). Нужно было бы также рассмотреть, не следует ли в соответствии с этой точкой зрения проинтерпретировать дальнейшие важные части: незаметное различение между «мгновенной» и последовательной аппрегензией в *антиципациях восприятия* либо различие между первой и второй парами антиномий и пр.
[17] Кант И. *Сочинения в 6 томах*. Т. 5. М., 1966. С. 166.

Перевод *А. Адамянца*

ЗАМЕТКИ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ КАНТА (ШЕЛЕР VS. КАНТ)

Александр Адамянц

Подавляющее большинство из того, что написано о философии Канта, по крайней мере в русскоязычной литературе, наводит на подозрение, что все эти авторы знают о его философии из учебников. В лучшем случае они прочли некоторое количество страниц собрания сочинений. Даже те, кто проштудировал его основательно (ведь, наверное, есть и такие), каким-то непостижимым образом пропустили «мимо ушей» половину ключевых определений и понятий или связали их совершенно произвольным образом. Это – удивительное положение дел, если учесть, что Кант обладал даром говорить о наиболее сложных вещах предельно просто. Его произведения, несмотря на объёмность, имеют выверенную структуру, а каждому вводимому им понятию даётся ясное определение. Если бы «интерпретаторы» удерживали в голове основные кантовские определения, то половина недоразумений разрешилась бы сама собой.

Разумеется, утверждать, что неверные толкования не имеют никакой почвы, означало бы необоснованно упрощать дело. При всей ясности изложения предмет, о котором ведёт речь Кант, по своей природе исключительно сложен. Сложность здесь не только логического характера, но также в значительной мере экзистенциального: то есть предмет философствования не столько запутан, сколько затемнён. Проникнуть в эту темноту самому порой бывает почти невозможно; это затруднительно даже обладателю незаурядных способностей. Такой признанный философ, как Мишель Фуко, в одном из поздних интервью признался, что Ницше ему «ничего не говорил», пока он не познакомился с интерпретациями Хайдеггера. Учитывая это, можно утверждать, что другая половина недоразумений и недопониманий могла бы быть устранена, если бы читатели трудов Канта признались в ограниченности своих сил и обратились к помощи того же Хайдеггера.

Здесь, однако, можно спросить, почему, собственно, Хайдеггер, а не Шелер, который тоже ведь немало писал о Канте? На это я отвечу следующее: интерпретация, если она претендует на значимость, должна не только демонстрировать основательное знание текстов того или иного философа, но и разъяснять внутреннюю связь его философии; она должна уметь показать то основание, на котором эта философия покоится. Это особенно важно, если речь идёт не просто об интерпретации, а о критике. Чтобы критика была предметной, необходимо знать сам предмет, понимать его внутреннюю структуру.

Интерпретация Шелера, на мой взгляд, представляет собой пример такого дурного тона в философии. Хотя ниже я намереваюсь сказать несколько слов собственно о шелеровской критике Канта, моя цель состоит не в том, чтобы критиковать критику Шелера. Шелер, скорее, повод, точка отсчёта, отталкиваясь от которой удобнее подойти к Канту.

1

В 1916 г. вышла одна из наиболее известных работа Макса Шелера *Формализм в этике и материальная этика ценностей*[1], известная в том числе благодаря тому, что она содержала довольно острую критику философии Канта. Критика служила методическим приёмом, с помощью которого Шелер представлял свой собственный философский проект. В пересказе Шелера – мы говорим «в пересказе», поскольку его работу трудно назвать интерпретацией: последняя предполагает несколько большую степень аргументированности, – практическая философия Канта предстаёт не как систематическое разворачивание проблемы морали, а, скорее, как агрегат (то есть произвольная совокупность) ничем не обоснованных утверждений.

Здесь Шелер вполне традиционен: так философия Канта выглядит почти у всех её критиков. Впрочем, одно достоинство Шелер всё же признаёт: «Кант, – пишет он, – с полным правом отвергает этику благ и целей», так же как и «любую этику, которая пытается основать свои результаты на *индуктивном* опыте – будь то историческом, психологическом или биологическом»[2]. Но этим, с точки зрения Шелера, исчерпывается весь позитивный смысл кантовского учения. Всё остальное – не что иное, как цепь заблуждений. Но даже этот единственный шаг навстречу Канту на деле оказывается завуалированным выпадом. Ведь главным пунктом обвинения оказывается кантовское понимание «априорного».

Истинный смысл априорного, считает Шелер, заключается в том, что априорное должно быть осмыслено как *материальное*, и этикой может быть только *материальная этика ценностей*, в то время как Кант считает априорное *формальным*, а его этика представляет собой *формальную этику долга*. В понятии формального Кант допустил ещё одну, связанную с первой, ошибку, корни которой Шелер видит в общем «предрассудке» философии Нового времени. Исходя из фундаментальных понятийных оппозиций: чувственность – разум, эмпирическое – рациональное, a posteriori – a priori, формальное – материальное и т. п., она отождествила формальное с *активным* началом, а материальное – с *пассивным*. Пассивность, как известно, Кант приписывал чувственному восприятию, рецептивности, в то время как разум является функцией по упорядочиванию материала, доставляемого чувственностью. «Apriori связей между предметами и положениями дел, – пишет Шелер, – сводится у него к “порождению” “спонтанной деятельности связывания” или “чистого синтеза”, который действует в “хаосе данного”. “Форма”, которой ложно ограничивается apriori,

есть или должна быть результатом “*оформляющей деятельности*”, “формирования” или “связывания”».[3]

Согласно Шелеру, кантовское понимание априорного полностью противоречит действительному положению дел, которое раскрывается в феноменологическом опыте. Оно, следовательно, не что иное, как «мифология порождающей деятельности рассудка» и «не имеет ничего общего с априоризмом». «Она не основывается на созерцании, но есть лишь *чистое конструктивное объяснение* априорного содержания предметов опыта, которое можно принять лишь на основании той *предпосылки*, что “дан” всегда и везде лишь “неупорядоченный хаос”».[4] При этом единственное различие между теоретическим и практическим разумом Шелер видит в том, что «здесь (в теоретическом разуме. – *А. А.*) хаос т. н. “ощущений”, там – “влечений” или “склонностей”»[5]. Какой же вывод из всего этого может сделать читатель? – Все здание философии Канта оказывается построенным на «предрассудках» и «заблуждениях». То, что могло показаться глубоко обоснованным, на деле, если верить Шелеру, обернулось не более чем игрой воображения, «грёзами духовидца».

Здесь Шелер чувствует необходимость каким-то образом *объяснить* эту «слепоту» Кантова мышления в отношении того, что является «феноменологической очевидностью». Ведь, посчитав возможным (и необходимым) вступить в полемику с Кантом, он тем самым уже признал значимость Канта для истории философии. Однако Шелер не нашёл ничего лучшего, чем прибегнуть к квазипсихологическому объяснению: «Эту “позицию” (Канта. – *А. А.*) я могу описать только как совершенно изначальную “враждебность” или “недоверие” ко всему “данному” *как таковому*, страх и ужас перед ним как перед “хаосом” – “[перед] внешним миром и внутренней природой”; таково выраженное в словах отношение Канта к миру, и “природа” поэтому становится тем, что следует оформить, организовать, чем следует “овладеть”, она – “враждебное”, “хаос” и т. п. Таким образом, налицо именно полная противоположность *любви* к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему, т. е. в основе своей только *ненависть к миру*...»[6]. Этим «объяснением» Шелер дискредитирует себя как философа, перед которым стоит задача интерпретации. Прибегая к услугам «психологии», Шелер фактически отрицает, что у Канта есть какие-либо философские (то есть рационально-логические) основания, а не только психологические мотивы. Однако редукция философской мысли к любой другой сфере: психологической, социальной, экономической, религиозной – не может быть аргументом, поскольку последовательно осуществить такого рода редукцию невозможно.

Суть всякой, и в частности психологической, редукции состоит в установлении причинно-следственной связи: то, что редуцируется, выступает *следствием* того, к чему редуцируют. В данном случае кантовская идея синтеза, согласно Шелеру, есть следствие чувства «страха», испытываемого Кантом перед «хаосом восприятий и чувств». Хотя вопрос о том, каковы *основания*, позволяющие считать, что между объективными философскими понятиями и субъективными психоло-

гическими переживаниями существует *каузальная связь*, Шелер оставляет без внимания. Вопрос о *связи* (синтезе) в данном случае показателен. Он-то и является одним из главных вопросов, проходящих нитью через всю философию Канта. Его можно адресовать самому Шелеру в таком виде: каким образом может быть доказана *правомерность* применения наших понятий (в данном случае «каузальности») к предметам (в данном случае к «психике», или «душе»)?

***

Способ интерпретации, применяемый в отношении того или иного предмета, предполагает *предварительное* понимание данного предмета, *«набросок»*, определяющий дальнейшее толкование. Успех интерпретации зависит от того, в какой степени угадан характер предмета. Всякий текст ведом некоторым вопросом, который лежит в основе и на который он отвечает. Набросок должен «схватить» смысл этого вопроса. Если это не удаётся, интерпретация терпит поражение. Во второй главе *Трансцендентального учения о методе* Кант формулирует общий вопрос практической философии: *«что я должен делать?»*[7] Ответом на него является формула *категорического императива*. Как вопрос, так и ответ нуждаются в истолковании, причём то, как будет понят ответ, напрямую зависит от того, как будет истолкован вопрос. Вопрос и ответ предполагают друг друга и не могут быть поняты раздельно.

В каждом определённым образом понятом вопросе уже очерчен круг возможных ответов. Поняв вопрос «антропологически», Шелер, разумеется, ждёт и антропологического ответа. Категорический императив тогда выглядит попыткой посредством некоего морального *предписания* обуздать «хаос чувств». Однако вопрос о *правомерности* такого предписания Шелер не обсуждает, хотя именно он является важнейшим. Если перед нами философское произведение, то мы оцениваем его по степени обоснованности высказанных в нём утверждений. Понятно, почему Шелер не требует оснований и не ищет их у Канта. Избранная антропологическая точка зрения заранее закрывает возможность для поиска. Если категорический императив есть предписание, произвольно данное кем-то кому-то другому, то оно не может быть ничем иным, как извне навязанным принуждением, и нет смысла спрашивать об основаниях. Принуждение в данном случае есть насилие, а насилие находится за рамками рационального дискурса, и его можно только объяснить, прибегнув к понятию «каузальности», но не обосновать.

Принятию шелеровской интерпретации препятствует уже то обстоятельство, что, допустив её, понятие категорического императива теряет всякий смысл. Категорический императив в том виде, в каком его сформулировал Кант, не годится для осуществления каких-либо конкретных действий – он *слишком* формален. Точнее, он формален настолько, что вовсе не имеет никакого содержания. Бессодержательность категорического императива стала одним из наиболее распро-

странённых «аргументов» против практической философии Канта. Как можно совершенно пустую формулу использовать для каких-либо конкретных действий? Что ещё остаётся сделать, как не признать вслед за Сартром, что «слишком отвлечённые принципы терпят крах при определении действия»[8].

Эти и другие вопросы, возникающие почти по каждому пункту кантовской философии, давно подошли к тому пределу, где должно быть принято окончательное решение: мы должны *либо* отказать философии Канта в праве называться философией, *либо* признать полную несостоятельность критики. Ниже я попытаюсь продемонстрировать, что онтологическая интерпретация (ключ к которой дал нам Хайдеггер) позволяет представить практическую философию Канта глубоко обоснованным и систематическим учением. Соответственно, категорический императив, являющийся итогом кантовского размышления о морали, представляет собой онтологическую формулу, выражающую *способ бытия* человека.

2

В предисловии к *Основам метафизики нравственности* Кант так определяет свою задачу: «...необходимо разработать, наконец, *чистую* (курсив мой. – *А. А.*) моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов»[9]. Таким образом, моральная философия должна быть «чистой», это значит: *должна быть* «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии». В этом отрывке Кант определяет также и предмет *чистой* моральной философии. Этим предметом, после того как мы освободились от всего эмпирического и принадлежащего антропологии, является «общая идея долга и нравственных законов».

***

Моральную философию Кант называет практической философией, а её теоретическую разработку – *«критикой практического разума»*. Это – название главного сочинения Канта, посвящённого практической философии. Почему в отношении моральной проблематики Кант прибегает к понятию «разума», которое вызвало столько недоразумений и стало поводом для критики, особенно в «неклассическую эпоху»?

Слово «разум» традиционно использовалось в дефиниции понятия «человек» в качестве предиката, выражающего видовое отличие. Человек определялся как *разумное животное*. Философия XIX–XX вв. отвергла это представление о человеке. Человек перестал мыслиться как часть животного мира и обрёл принципиально иной бытийный статус. Новое понимание человека возникло как переос-

мысление фундаментального отношения сущности и существования. Если всякое существующее в живом или неживом мире сущее характеризуется тем, что бытие этого сущего выступает как вторичное и случайное по отношению к его сущности, ничего не добавляя и не убавляя к её понятийному содержанию, то в случае человека сущность *существенным* образом связана с его бытием. Человек – уже не животное с признаком разумности, но в первую очередь *existentia*. Сделавшие это «открытие» философы настолько воодушевились, что даже назвали себя экзистенциалистами. Понятие «разума» было отброшено как опасный предрассудок и источник всяческих зол и несчастий. Разум как мышление всеобщего противопоставили конкретности экзистенции. Но вся эта критика, в том числе и критика Шелера, страдает одним недостатком: в ней отсутствует удовлетворительное определение того, *что* есть разум. Между тем мы вправе ожидать от философа точности мышления и ясности формулировок. Поэтому вопрос о несовместимости разума и существования остаётся нерешённым до тех пор, пока не будет удовлетворительно раскрыто существо разума.

Шелер критикует Канта за «интеллектуальный конструктивизм». Однако внимательное чтение его работ с легкостью может это опровергнуть. Кант отнюдь не случайно называет моральную способность человека разумом. Одна из причин, назову её исторической, на мой взгляд, заключается в том, что именно в моральном действии Кант видит специфическое отличие человека, а поскольку слово «разум» прочно укрепилось как обозначение его отличительной особенности, Кант не считает нужным изобретать новые термины, тем более никакого отчётливого содержания в понятие «разум» до сих пор не вкладывалось. Но есть и более веские – содержательные – основания сохранить это понятие.

Чем человек как разумное существо отличается от неразумного? Кант отвечает: *способом действия*. Существует два различных способа действия, основанных на различных принципах. Все природные вещи определяются к действию согласно природной закономерности: «каждая вещь в природе действует по законам»[10]. Основным из этих законов является закон *каузальности*. Только действия человека не могут быть полностью подведены под природную закономерность. Более того, даже если исходным побуждением к действию выступает какой-либо биологический или психологический механизм, причины которого скрываются в глубинах бессознательного, всё же человек так или иначе объективирует (осознает) свои действия. Действовать осознанно есть то же, что действовать *целе*направленно. Всякое человеческое действие характеризуется ориентированностью на цель, иначе оно не может считаться действием сознательного существа. После открытий Фрейда не вызывает сомнений, что даже так называемые бессознательные действия преследуют скрытые цели. Короче говоря, кроме случаев явного расстройства психики человек действует, всегда исходя из представлений о цели и средствах, то есть действует произ*вольно*. Опосредованность действий представлениями

выводит человека из-под власти природной необходимости, обусловливая способность волевых действий. Воля, таким образом, по своему существу связана с разумом.

Имея сознательно определённые цели, человек может осознанно, то есть произвольно, стремиться к ним либо намеренно их избегать. В целеполагающей деятельности человек всегда действует расчётливо, взвешивая все «за» и «против». Конечно, бывают случаи, когда действия совершаются под влиянием аффектов, но также известно, что аффективные действия оцениваются иначе, чем осознанные, то есть они не считаются преднамеренными. В таких случаях говорят, что человек был «вне себя», «потерял над собой контроль», «им завладело чувство». Он не рассчитывал, не планировал заранее своих действий, то есть не действовал как *разумное* и обладающее *волей* существо. Это положение дел отражено и в уголовном законодательстве, где преступления, совершённые под воздействием аффекта, квалифицируются как менее тяжкие, а душевнобольные и вовсе освобождаются от уголовной ответственности.

Понятие воли, следовательно, характеризует способность специфически человеческого образа действия в противоположность каузально обусловленным действиям природных вещей. Обладать волей есть то же, что быть разумным: «Только разумное существо, – говорит Кант, – имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, то есть согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум»[11]. И далее: «Воля мыслится как способность определять самоё себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*. И такая способность может быть только в разумных существах»[12]. Таким образом, Кант, определяя преднамеренность действий, основанных на представлении о цели, в качестве *волевых*, не предаётся пустым фантазиям, а лишь понятийно закрепляет существующее положение дел.

В приведённых словах Кант совершенно ясно и недвусмысленно определяет понятие «практического разума». Читая Канта, необходимо помнить, что «практический разум» существенным образом *связан* с волей. Формой связи в данном случае является *тождество*: «Воля *есть не что иное* (курсив мой. – *А. А.*), как практический разум». Поэтому мы с полным правом можем прочитать формулировку Канта в обратном направлении: «Практический разум *есть не что иное*, как воля». Практический разум и воля тождественны(!). Для меня остаётся загадкой, почему это центральное определение остается незамеченным, в то время как любое изложение практической философии Канта должно начинаться именно с него.

Далее Кант приступает к более детальному исследованию структуры действия. Действие включает в себя *цель* и *средства* её достижения. Кант даёт следующие определения: «То, что служит воле объективным основанием её самоопределения, есть *цель*»; соответственно, «то, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется *средством*»[13].

Только действия разумного существа содержат в себя названные элементы – цель и средство. Это происходит потому, что человеческое отношение к миру опосредовано сознанием и не является непосредственным, как у животного, чья жизнь подчинена биологическому инстинкту. Осознанность есть *опосредованность представлениями*, в данном случае – это представление цели.

Конечно, можно предполагать некоторую степень сознания и у животных, приписывая им «сознание» целей, таких как добывание пищи и продолжение рода. Однако же животному не приходится задумываться над способами достижения целей. Эти способы внедрены в животный организм на уровне инстинктов, а цель и средство в животном мире сводятся к схеме стимул–реакция. Представление о цели у разумного существа, напротив, не связано непосредственно со способом её достижения. Цель и средство здесь относительно независимы, человеку как разумному существу ещё только предстоит найти соответствующее средство для данной цели или даже, в некоторых случаях, приходится и вовсе отказаться от её достижения.

Здесь возникает вопрос о «механизме» осуществления действия. Чем характеризуется действие, если оно не подпадает под автоматизм каузальности, каков здесь способ связи? Кант отвечает: *долженствование*. Долженствование присуще только действиям разумного существа, поскольку оно имеет волю и действует согласно представлениям о целях и средствах. Важно понять, что *долженствование* – не произвольная конструкция, оно представляет собой понятие, обозначающее *существенный* момент принадлежащего человеку способа действия. Понятие долженствования выражает характер внутренней взаимосвязи цели и средств. В этом нетрудно убедиться на любом примере самого обычного действия. Любой человек знает, чтобы достичь того-то и того-то, он *должен* сделать то-то и то-то. Всякая цель опосредована соответствующими правилами действия. То есть, чтобы достичь некоторой цели, мы при(вы)нуждены прибегнуть к определённым средствам её достижения. Таким образом, формой принуждения для разумного существа выступает долженствование.

В самом общем виде единство целей и средств представляет собой *принцип* действия существа, обладающего волей. Поскольку нет непосредственной и автоматической связи (характерной для животных) между целью и средством, то воля становится третьим элементом, связывающим первые два. Артикулированное выражение этого принципа Кант называет *императивом*: «Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется ***императивом***»[14].

***

Понятие императива, однако, даёт только то, что мыслится под этим понятием, но ничего не говорит о существовании самого императива. Простое наличие представления о принципе не является достаточным условием того, чтобы человек поступал сообразно ему.

К голой данности принципа (=императива) должно присоединиться ещё и *желание* действовать определённым образом, иначе принцип останется пустым представлением, не побуждающим ни к какому действию. Всякое желание определяется тем, что желается в этом желании. В противном случае, без представления о желаемом, желание не может быть полностью осознано в качестве такового. В структуре человеческого действия желаемое есть цель. Но желание также немыслимо без того, чтобы тот, кто желает, не представлял себе средств её достижения. Таким образом, желание как внутреннее побуждение всегда связано с принципом, то есть опосредовано им.

Желание всегда есть нечто *субъективное*. Принцип, цель которого является предметом субъективного желания, Кант определил как *максиму*: «Максима есть субъективный принцип воления»[15]. Определённая желанием максима имеет эмпирическое значение. Та или иная максима существует, поскольку существует желаемая цель. Поэтому все максимы являются гипотетическими императивами, цель которых дана фактически, в той или иной конкретной ситуации, о которой мы не можем ничего знать до и вне опыта.

Поскольку субъективная цель как предмет желания и, соответственно, желание данной цели даны только в опыте, то и цель и желание полностью подчинены условиям опыта. Возникновение желания, следовательно, обусловлено эмпирическими законами, в частности законом каузальности, которому подчинена чувственная природа человека. В этом случае возникновение желания вместе с желаемым (целью) происходит без сознательного участия человека. Желание спонтанно, оно осознаётся лишь *post factum*, после своего возникновения. Человек в этом случае не более чем вещь, определённая по законам природы. Конечно, можно возразить, что человеческое желание нельзя сводить к животному инстинкту, что оно всегда культурно обусловлено. Это так, однако в данном случае для нас важно то, что желание возникает бессознательно. Социокультурный анализ может объяснить, почему то или иное желание обрело данную конкретную форму, но с его помощью невозможно найти внутренний источник желания.

Если бы все действия человека были обусловлены желаниями, подчинёнными природной закономерности, то человек мало чем отличался от животных, а если бы отличался, то в худшую сторону. Цель такого существа ограничивалась бы стремлением к «самосохранению», «преуспеянию» и «счастью». Но в таком случае наделённость человека сознанием была бы главным препятствием для достижения названных природных целей. По этому поводу Кант замечает, что если бы человек не имел иной цели, кроме названных, то природа «распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения», поскольку «все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума»[16]. Тем не менее, человек не только наделён разумом, но, как известно из опыта, сущест-

вует целый ряд действий, которые невозможно свести лишь к утилитарным интересам. Наоборот, кажется, что такие действия вступают в прямое противоречие с достижением счастья, самосохранением и т. п. Таковы моральные действия.

***

Какой принцип лежит в основе моральных действий, какая цель при этом преследуется? Этот принцип – категорический императив, одна из формулировок которого звучит так: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*[17]. Я уже упоминал об обвинениях в «бессодержательности» и «бесполезности» категорического императива в конкретных обстоятельствах. Но все эти обвинения не имеют под собой почвы, поскольку требуют от категорического императива выполнения несвойственной ему функции. Такого рода обвинения свидетельствуют об одном: они демонстрируют как незнание кантовского текста, так и нежелание вникнуть в его мысль. Между тем Кант тщательно и терпеливо проводит различение видов императивов. Если речь идёт о «пользе», то она находятся в ведении *гипотетических* императивов, которые Кант называет «правилами умения» и «советами благоразумия». Эти два вида императивов применимы в опыте, поскольку их возможность обусловлена существованием эмпирических целей – они «полезны» как средства их достижения.

Категорический императив не годится для утилитарных целей. Он столь же «бесполезен», насколько «бесполезны» моральные действия. В чем тогда его смысл? – Категорический императив есть способ, каким мы ***мыслим*** сущность морального действия. Как возможен категорический императив? Выше мы говорили о том, что действительность и действенность гипотетических императивов обусловлены существованием эмпирической цели, и связывали последнюю с существованием субъективного желания её достижения. Категорический императив не имеет эмпирической цели. Следовательно, существование категорического императива зависит от того, *существует ли* неэмпирическая цель, то есть цель, данная целиком *a priori*. Причём существование цели необходимо связано с наличием желания её достичь. В случае категорического императива вопрос о желании представляется парадоксальным. Поскольку цель этого императива является неэмпирической, то есть *нечувственной*, то и желание не может мыслиться как чувственное. Может ли быть нечувственное желание, то есть нечувственное чувство? Не приходит ли Кант здесь к противоречию?

Данная проблема связана с вопросом о свободе человека. Как волевое существо человек способен сам себя определять к действию, то есть быть причиной своих действий. Но свободным он может быть, только если на его волю не оказывают влияния посторонние мотивы. Если человек *уже* имеет желание, то он может направлять свою волю

к достижению предмета желания. В этом случае нет свободы. Человек свободен в выборе средств, однако он не выбирает целей. Цель определяется внешними причинами. Только если существует неэмпирическая цель, не зависимая от того или иного фактического положения дел, человек свободен. Неэмпирическая цель есть в то же время цель *абсолютная*, поскольку она не зависит от эмпирических условий, то есть не может изменяться, возникать и исчезать в зависимости от изменения конкретных обстоятельств.

Но существует ли абсолютная цель? Кант отвечает: *«Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо* существует *как цель сама по себе»*[18].

На первый взгляд данное утверждение может показаться произвольным. Действительно, ведь абсолютной целью можно объявить всё что угодно: бога, государство, народ и т. д. Тем не менее утверждение Канта *с необходимостью* следует из рассматриваемого положения дел. Кант пишет: «Человек необходимо представляет себе своё собственное существование…»[19]. Представление своего собственного существования есть не что иное, как представление себя обладающим волей, то есть способностью «определять самоё себя к совершению поступков»[20]. Обладать волей значит быть разумным по определению: *«Воля* есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны»[21]. Следовательно, представление своего существования тождественно «представлению» себя в качестве разумного существа.

О каком представлении идёт речь? Представление здесь, очевидно, не есть представление в смысле *объективного*, когда мы представляем себе те или иные объекты. В представлении себя представляется не тот или иной объект, но: я представляю самого себя существующим. Но что значит: *представлять себя существующим*? Представление самого себя возможно лишь у существа, обладающего сознанием и самосознанием. Обладать сознанием означает иметь представления, которые в качестве принципов опосредуют мои действия. По определению, *действия согласно принципам* присущи только разумным существам. Следовательно, представлять себя существующим есть то же самое, что представлять себя *разумным существом*. И наоборот, представлять себя разумным есть не что иное, как представлять себя действующим согласно принципам. Таким образом, представление нашего собственного существования тождественно представлению себя *действующим согласно принципам*.

Действовать согласно принципам способно существо, имеющее волю, которая есть «способность определять самоё себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах»*[22]. Воля, таким образом, – это «вид причинности живых существ»[23]. Но воля по своему понятию есть *свободная* воля. Невозможно без противоречия мыслить волю несвободной, поскольку по определению это – «способность определять самоё себя к совершению поступков», а это и есть свобода. *«Свобода*, – пишет Кант, – была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* её причин, подобно тому как *есте-*

ственная необходимость была бы свойством причинности всех лишённых разума существ – определяться к деятельности под влиянием посторонних причин».[24]

В каком случае воля определяется без «посторонних *определяющих* её причин»? Как и в соответствии с каким принципом тогда должна определяться воля? Ведь без указания принципа, определяющего волю, она останется нереализованной способностью. Поскольку «объективным основанием самоопределения воли» является *цель*, а свобода воли исключает все эмпирические цели (иначе она не была бы свободной), то единственно возможной целью свободной воли может быть лишь **абсолютная цель**. Представление самого себя есть единственное представление, не зависящее от эмпирических условий. Только представление своего существования в качестве абсолютной цели может служить определяющим основанием свободной воли. Следовательно, представлять своё существование есть то же самое, что представлять себя в качестве абсолютной цели. Человек, следовательно, есть цель для самого себя. Отсюда вторая формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[25].

Итак, быть человеком значит быть самосознающим, разумным, волевым, свободно действующим существом, принцип действия которого может мыслиться единственно возможным образом. Этот принцип – категорический императив. «Есть только один категорический императив»[26], так как существует одна абсолютная цель. Поскольку цель, лежащая в его основе, абсолютна, то и долженствование не зависит ни от каких условий, и императив повелевает *безусловно*, а сам он носит название *категорического*.

Здесь естественным образом возникает вопрос: почему воля не всегда и даже чаще всего определяется не в соответствии с принципом разума, а, напротив, побуждающим основанием её определения выступают эмпирические мотивы склонности и страха? Почему категорический императив не становится единственным законом нашего поведения и даже отвергается в пользу иных, более близких и понятных нам целей? Если воля может определяться двояким образом: не только исходя из разумных оснований, но также подчиняясь субъективным мотивам, то не противоречит ли данное обстоятельство исходному утверждению о тождестве разума и воли? Более того, если воля определяется не разумом, а субъективными желаниями, не должны ли мы заключить, что такая воля не свободна. Но можно ли без противоречия мыслить несвободную волю? Если да, то не ставит ли это тем самым под сомнение кантовское отождествление воли и разума?

Противоречие действительно возникает в случае антропологического истолкования воли. С этой точки зрения воля рассматривается в качестве свойства, присущего человеку наряду с множеством других свойств и способностей. Эти свойства могут вступать в борьбу друг с другом; исход этой борьбы целиком определён существующим соотношением сил. Человек тогда снова превращается в животное, в

природную вещь. Такая интерпретация в корне противоречит тому, что говорит Кант, поскольку в ней не только отрицаются важнейшие понятия «разума», «автономии», «свободы», но и вообще закрывается доступ к природе морального.

Важно понять, что воля у Канта — это не способность в смысле свойства, а обозначение *способа бытия* человека. Бытие человека состоит в том, что он сам определяет себя к действию независимо от внешних побуждений. Способность определять самого себя к действию называется *разумом*. «Мы не можем, — говорит Кант, — мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний».[27] А поскольку *«воля* есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны», то, по-видимому, невозможно вести речь о «воле», которая определялась бы не разумом, а каким-либо иным способом. Если действия человека обусловлены не объективным законом разума, а субъективными интересами и мотивами, то его действия нельзя назвать разумными, то есть свободными. Источником действий тогда нельзя считать волю, и человека тогда следует рассматривать как часть природы. Если «разум» есть понятие, обозначающее сущность человека, то быть человеком означает *быть разумным*, то есть самому определять себя к действию исходя из принципа разума.

***

Но почему у Канта в определении воли возникает эта двусмысленность, когда он говорит об определении воли не разумом, а иным образом? Причины, очевидно, лежат не в логических ошибках мышления, как многим хотелось бы думать, а в сложности и противоречивости самого предмета, а именно: в изначальной и неустранимой *двойственности* природы человека. Именно эта двойственность является метафизическим основанием того, что отличает человека от других видов сущего, обусловливая его *особый* способ бытия.

Разумное существо действует согласно принципу разума, а принуждение к данному образу действия есть долженствование. Выше была раскрыта лишь формальная структура возможности действия, основанная на представлении целей и средств. Теперь необходимо указать на метафизическую основу этого, основанного на долженствовании, способа действия человека. Кант видит её в том, что ошибочно принимают за *дуализм* кантовского учения о человеке: это — двойственный характер, отсутствие однозначности в побудительных мотивах действий человека. Действительно, положение о двойственности человеческой природы (мы пока оставляем в стороне рассмотрение того, что Кант подразумевал под понятием «человеческой природы») лежит в самом основании кантовской практической философии. Но это не только не означает отсутствия целостности человека, непри-

миримости его вечно враждующих половин, но, напротив, эта двойственность парадоксальным образом свидетельствует о глубоком единстве, и именно эта двойственность определяет особый способ бытия человека. Человек как бы находится между двумя порядками каузальности: природной каузальностью и каузальностью разума, и именно это промежуточное положение, это отсутствие однозначного подчинения одному из порядков, является *условием возможности* его свободы, возможности поступать согласно своему собственному выбору. Отрицание этой двойственности равнозначно лишению человека свободы и морального достоинства — всего того, что составляет его сущность.

«Высшие» существа, лишённые чувственной составляющей, как, например, ангелы или боги/Бог, в той же степени не свободны, как и низшие — животные. Действия и тех и других с необходимостью определены либо законом разума — в первом случае, либо законом природы — во втором. Строго говоря, следуя логике кантовской мысли, свободным является лишь подобное человеку «двойственное» существо, а «высшее существо» таковым не является. Поэтому обвинять Канта в том, что он будто бы стремится принизить чувственное начало в человеке, полностью подчинить его абстрактным, умозрительным правилам и законам, означает не понимать ядра философии Канта. Кант вообще ни к чему не призывает, не поучает, не морализаторствует. Практическая философия Канта — это философское размышление о феномене морального. Это рассмотрение, подчиняясь внутренней логике своего предмета, приводит Канта к тем определениям и выводам, которые составляют содержание его работ. Без представления о двойственности, изначальной неопределённости человека в его бытии невозможно объяснить феномен морального и моральных действий и, следовательно, недвусмысленно определить природу человека в её специфике.

***

О «равноисходности» обеих сторон человеческой природы Кант пишет в небольшой работе *Об изначально злом в человеческой природе* (1792). В ней Кант уточняет своё понимание сущности зла, предотвращая тем самым возможность отождествить его с чувственной составляющей природы человека. Уже в заглавии даётся определение зла, указывающее на его природу: зло есть *изначальное* зло. Далее в тексте зло именуется «природным», «прирождённым» и т. д. Эти определения заставляют невнимательного читателя понимать зло в смысле наличного, генетически обусловленного качества, подобно набору физических признаков, передающихся по наследству. Однако такое представление диаметрально противоположно кантовскому. Кант говорит: «Человек зол по природе»[28]. Термин «природа» подразумевает человеческую природу, природу человека, Menschheit, которую Кант отличает от природы в смысле Natura. Человек, по Канту, является также и частью природы в смысле Natura, и как «натуральное»

существо он обладает рядом качеств, которые, собственно, и передаются по наследству (генетически и т.п.). Эти качества Кант называет «естественными задатками»[29], противопоставляя их тому, что является «прирождённым», «природным». Поэтому сказать о человеке, «что он зол от природы, — значит сказать, что это относится к нему как члену рода человеческого *не в том смысле* (курсив мой. — *А. А.*), что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно (зло. — *А. А.*) было бы необходимым)…»[30]. «Причину этого злого нельзя … как это обычно делают, усматривать в *чувственности* человека и возникающих отсюда естественных склонностях».[31]

Но если бы, согласно последнему предположению, зло «было бы необходимым» в качестве естественного задатка, то это означало бы невозможность вменять зло человеку, иначе говоря, возлагать на человека ответственность. Тем самым понятие зла стало бы бессмысленным, самопротиворечивым, поскольку сущности понятия зла и соответственно добра принадлежит *возможность вменения*. Предрасположение к злу «надо признать морально злым, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку…»[32]. А вменять можно лишь то, что принадлежит к произволу человека, произвольности его выбора, его свободе. «Суждение *человек зол*, — пишет Кант, — …выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»[33], «естественное предрасположение к злому … всегда совершается по своей воле»[34]. Именно в этой зависимости зла от воли человека заключается смысл понятия «прирождённого зла». Таким образом, «зло» следует понимать не в «натуральном», а в «метафизическом» смысле, то есть в том смысле, который относится к бытию человека.

Поскольку человек есть двойственное по природе существо — он имеет как «моральные», так и «естественные задатки», — то в нём действуют соответственно два вида мотивов. Само это неизбежное наличие противоположных мотивов ещё не определяет того, зол человек или добр. Он *становится* злым или добрым в зависимости от того, какой вид мотивов человек делает основанием своего действия. Но принять тот или иной вид мотивов отнюдь не означает отвергнуть противоположный. «Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона…»[35], и в то же время «…в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в *свою* максиму»[36]. «Следовательно, различие между тем, добрый человек или злой, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в её материи), а в *субординации* (в её форме): *который из указанных мотивов он делает условием другого*»[37].

Таким образом, мыслить человека как существо разумное и свободное можно лишь при условии допущения этой изначальной, глу-

бинной двойственности, которая одновременно есть *единство*. Возможность действовать не в соответствии с законом разума, а исходя из иных побуждений, заключена уже в самой природе человека. Если человек есть такое существо, которое *должно* действовать по закону разума, то тем самым сказано, что в нём изначально заложено стремление действовать, исходя не только из одного морального закона. Тем не менее, само это стремление есть условие свободы человека, свободы выбирать, кем быть: «добрым» или «злым». Именно в этом смысле, с моей точки зрения, следует понимать кантовское понятие *«коренного зла»* в человеке, которое «как естественное предрасположение не может быть уничтожено человеческими силами...»[38]. К этому можно добавить, что на том же самом основании можно говорить о «коренном добре». Внешняя «двойственность» оборачивается внутренним единством, кантовский «дуализм» оказывается «монизмом».

Однако вернёмся к вопросу о том, правомерно ли отождествлять волю с разумом, если человек может своим произволом принимать в свою максиму в качестве высших мотивы чувственности, а не (моральные мотивы) разума. Человек существует как *свободное разумное* существо, если делает высшим принципом своих действий моральный закон. Если же последний он подчиняет принципу эгоизма, то тем самым он отказывается от свободы. В таком случае он не относится к себе как к абсолютной цели и, стало быть, как разумному существу. Тем не менее, этот отказ от свободы всё же остается актом *свободного* выбора, поскольку может (и должен) быть вменён человеку. Можно, конечно, утверждать, что понятие свободного выбора несвободы противоречиво в себе самом, и видеть в этом логическую ошибку. В самом деле, ведь понятие свободной несвободы (или несвободной свободы) с точки зрения формальной логики есть нелепость. Однако обсуждаемый здесь предмет выходит за границы компетенции формально-логических законов.

В вопросе о свободе и связанной с ней проблеме бытия человека речь идёт о самопонимании, самоотношении человека. Выбирая несвободу, то есть принимая в свою максиму в качестве высшего мотив эгоизма, человек избирает определённый способ отношения к себе. Он состоит в том, что человек в этом случае рассматривает себя не как (абсолютную) цель (при этом не переставая быть ею в метафизическом смысле), то есть рассматривает себя не как разумное существо, а в первую очередь как часть природы, животное, подчинённое закону каузальности. В то же время, когда человек принимает в максиму своего поступка высший моральный мотив, он рассматривает себя в качестве разумного существа, то есть в качестве собственно человека.

Отказ рассматривать себя как разумное существо не в силах уничтожить разумную сущность человека — его изначальную свободу, — но может исказить понимание самого себя в качестве абсолютной цели, то есть понимание своей подлинной природы. Следовательно, воля в исходном смысле — это *свободная* воля, а воля, определяемая эмпирическими мотивами, — это та же самая свободная воля, но постигнутая

неадекватным образом, которая в этом случае рассматривается как несвободная.

Таким образом, речь идёт о двух видах самоотношения, возможность которых обусловлена самой природой человека: 1) человек может относиться к самому себе либо только как к средству, 2) либо в первую очередь как к цели. В первом случае человек всего лишь часть природы, и принципы его действий зависят от существующих мотивов и побуждений, присущих живому существу. Здесь человек, относясь к себе как к части природы, понимает себя неподлинным (несобственным) образом. Во втором – человек есть нечто большее, выходящее за пределы голой данности, то есть такое существо, сущность которого состоит в преодолении, *трансцендировании* голой данности себя самого как природного сущего, живого существа в направлении *еще не-сущего*. Не-сущее – это то, чего нет, но что *должно* быть, что *должно* стать сущим. То есть понимает себя подлинно, из своей *разумной* природы, «так как он там (в умопостигаемом мире. – *А. А.*) только как мыслящее существо есть подлинное Я (eigentliches Selbst)»[39].

Понятия «долга», «долженствования», таким образом, обретают исходный *онтологический* смысл. Внутренняя структура бытия человека обнаруживает незавершённый, «долженствующий» характер, ориентирующийся на абсолютную цель. Последняя в силу абсолютности никогда *не может* быть достигнута, но человек *должен* стремиться к её достижению, должен стремиться к себе самому как к абсолютной цели.

***

Итак, человек есть то, что он есть, не поскольку он *есть*, но он есть в той мере, в какой он *действует* как разумное и свободное существо, то есть в своём действии следует велению (=долженствованию) категорического императива*: утверждать себя в качестве цели*. Человек как человек есть только тогда, когда он следует своему *долгу* быть самим собой. В этом заключено существо, «природа» человека: обязанность стать тем, кто он есть.

В понятиях «долг», «долженствование» выражается существо человека, заключенное в способе его существования. Ученик Канта Фихте сформулировал это центральное положение таким образом: «Человек *должен* (курсив мой. – *А. А.*) быть тем, что он есть, просто потому что он есть»[40].

Представлять своё собственное существование есть, следовательно, не что иное, как следовать этому изначальному долгу – долгу быть собой. Само собой разумеется, что изначальный долг уже не может быть понят как исходящее извне, навязанное кем-то принуждение. Здесь следует сказать, не вдаваясь в подробности, о способе *данности* долга. Долг Кант определяет как «[необходимость] совершения поступка из уважения к закону»[41]. Уважение[42], испытываемое перед законом, не может быть обусловлено эмпирическими причи-

нами – склонностью или страхом. Но уважение есть не что иное, как *чувство*: «…Хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не *внушённое* каким-нибудь влиянием, а *спонтанно произведенное* понятием разума»[43]. Уважение есть то нечувственное чувство, неэмпирическое желание, о котором шла речь выше. В спонтанности чувства уважения, в следовании моральному закону человек существует как свободное самостоятельное ответственное существо – существует как личность: «Всё уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т. д.), пример которого нам даёт эта личность»[44]. В чувстве уважения феноменологически раскрывается бытие человека как спонтанное «*само*бытие».[45]

Кантовское понятие чувства уважения не оставляет места сомнениям относительно того, является ли кантовская моральная философия «интеллектуальным конструктивизмом», обнажая беспочвенность критики Шелера. Именно анализ чувства уважения, осуществлённый Хайдеггером, дал ему основания так оценить эту критику: «Глубинную структуру уважения и её значение для кантовой интерпретации морали в феноменологии упустили из виду, и это привело к тому, что критика этики Канта Шелером в работе *Формализм в этике и материальная этика ценности* от начала и до конца промахивается мимо цели»[46].

Примечания

1 Шелер М. *Формализм в этике и материальная этика ценностей* // Шелер М. *Избранные произведения*. М.: «Гнозис», 1994
2 Там же. С. 284.
3 Там же. С. 284–285.
4 Там же. С. 285.
5 Там же.
6 Там же. С. 286.
7 Кант И. *Критика чистого разума* // Кант И. *Собр. соч.: в 6 тт.* Т. 3. М., 1964. С. 661.
8 См.: *Сумерки богов*. М.: «Политиздат», 1990. С. 341.
9 Кант И. *Основы метафизики нравственности* // Кант И. *Собр. соч.: в 6 тт.* Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.
10 Там же. С. 250.
11 Там же.
12 Там же. С. 268.
13 Там же.
14 Там же. С. 251.
15 Там же. С. 260.
16 Там же. С. 230.
17 Там же. С. 260.
18 Там же. С. 269.
19 Там же. С. 270.
20 Там же. С. 268.
21 Там же. С. 289.
22 Там же. С. 268.
23 Там же. С. 289.
24 Там же.
25 Там же. С. 270.

26 Там же. С. 260.
27 Там же. С. 292.
28 Кант И. *Об изначально злом в человеческой природе* // Кант И. Собр. соч.: в 6 тт. Т. 4. Ч. II. С. 34.
29 Там же. С. 35.
30 Там же. С. 34.
31 Там же. С. 37.
32 Там же. С. 34.
33 Там же.
34 Там же. С. 35.
35 Там же. С. 38.
36 Там же.
37 Там же.
38 Там же. С. 40.
39 Кант И. *Основы метафизики нравственности*... С. 303.
40 Фихте И .Г. *Несколько лекций о назначении учёного* // Фихте И. Г. *Соч. в 2 тт.* Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 14.
41 Кант И. *Основы метафизики нравственности*... Т. 4. Ч. I. С. 236.
42 Анализ понятия уважения см.: Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 2001. С. 173–182.
43 Кант И. *Основы метафизики нравственности*... С. 237.
44 Там же.
45 Мамардашвили М. *Введение в философию* // Мамардашвили М. *Мой опыт нетипичен*. СПб.: Азбука, 2000. С. 70.
46 Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*... С. 182.

WAS KIERKEGAARD A NIHILIST?

Rita Šerpytytė

The long history of rational demonstration of God's existence in the history of philosophy was crossed with a thick line by S. Kierkegaard in the third chapter named as "The Absolute Paradox: A Metaphysical Crotchet" of his "Philosophical Fragments" edited under the pseudonym of Johannes Climacus in 1844. Kant was the first who started to criticize the philosophical demonstration of God's existence and revealed the futility of the theoretical reason's attempts to reach God; still he perfused these attempts in a perspective of the reason as the practical potency. The very claim of reason to demonstrate God was called by Kierkegaard "a metaphysical crotchet" and that was different from Kant. What does such bound of reason's potency mean? And what is the ground that supports it? First of all it suggests that demonstrating of existence in general is quite a dubious thing. "If, namely, the god does not exist, then of course it is impossible to demonstrate it. But if he does exist, then it is foolishness to want to demonstrate it, since I, in the very moment the demonstration commences, would presuppose it not as doubtful – which a presupposition cannot be, inasmuch as it is a presupposition – but as decided, because otherwise I would not begin, easily perceiving that the whole thing would be impossible if he did not exist"[1]. These Kierkegaard's arguments that are pointed against the possibility to demonstrate the existence still border in some aspects with Kant's arguments. Kierkegaard argues that "the whole process of demonstration" realizable by reason "continually becomes something entirely different, becomes an expanded concluding development of what I conclude from having presupposed that the object of investigation exists"[2].

However, it's important to notice, that Kierkegaard treats such complication of "demonstrating of God's existence" not as possibility to doubt or distrust in reality, which is indefensible by reason and therefore "doubtful", but as doubt and distrust in the demonstrating by itself, *i.e.* in the very thought. On the other hand, Kierkegaard does not criticize a particular demonstration of God's existence (as Kant does) that would leave the space for the other attempts to prove, but deconstructs a substantiation by itself, *i.e.* he radicalizes the thought, reveals it as the thinking which detects its own borders by contemplating God. The thinking experiences its limitations, for God is possible to be thought about only as the Unknown:

"But what, then, is this unknown, for does not its being the god merely signify to us that it is the unknown?"[3]

Hence, God appears as the limit to which the reason repeatedly comes back. Would we get something more "positive" if we

substituted a static form of conception for a dynamic one? What purport of God's idea would be revealed by such a movement? "[...] it is the different, the absolutely different. But it is the absolutely different in which there is no distinguishing mark"[4]. Does such a "definition" of the different (God) describe its (His) "purport"? Kierkegaard says: "[...] this is not the case". The reason cannot "prosperously" conceive an absolute unlikeness. "<...> the understanding cannot even think the absolutely different"[5]. Therefore, according to Kierkegaard, "this is not the case [...]". The Reason (the understanding) "cannot absolutely negate itself".[6] Thus, the reason cannot transcend itself and is able only to grasp the essential point of such a conceiving structure. This point is negation. The reason negates itself by conceiving the Unknown (God) and coming to it (Him) as to the frontier of the conceiving. Still such negation cannot be completely performed, for it would mean overrunning of the reason, and that is impossible.

That is why answering his own question, what this unknown is, which unsettles even man's knowledge of himself - Kierkegaard makes such conclusion: "It is the unknown. But it is not a human being, insofar as he knows man; or anything else that he knows. Therefore, let as call this unknown *the god*. It is only a name we give to it".[7]

How would it be possible to describe and name such a movement of the negation performed by Kierkegaard that by radicalizing its effort negates itself and still is not able to perform the negation completely? What is the essential definition for such "paradoxical passion of the Reason" that is based on its incapability?

Johannes Climacus finds first of all himself not only beyond the *kathaphasis* but also beyond the *apophasis*.

"[...] a frontier is expressly the passion's torment, even though it is also its incentive. And yet it can go no further, whether it risks a sortie through *via negationis* [the way of negation] or *via eminentiae* [the way of idealization]".[8] By fixing such a frontier to which the Reason comes both by negation and affirmation Johannes Climacus has "lifted" his own movement beyond both negative and positive structures. He didn't identify himself either with *via negativa*, or with *via affirmativa*. On the contrary, Johannes Climacus assumes that the structure he has discovered is more profound and at the same time is common to both negation and affirmation. The affinity of such a structure is first of all testified by the common result that is succeeded by using the methods that are considered to be alternative. That result is the frontier: "the Unknown" or "nothing more than a name".

While Kierkegaard's opposition to cathaphatic position remains undoubtful, his relation to the negative theology doesn't seem to be uncontroversial. The outwardness of relation to *via negativa* declared by Johannes Climacus, however, makes us ask whether the structure of the movement performed by him (*i.e.* Johannes Climacus) is really different from *via negativa*.

Though do we have a possibility to compare these two movements in a structural perspective? Could the structure of *via negativa* be a sufficient ground to recognize the movement of Johannes Climacus' thinking? Can

we unambiguously suggest that the discourse of negative theology is more familiar to us than the way Johannes Climacus talks to us?

We may recall the idea of Jacques Derrida that was published in his brilliant essay "Sauf le nom" dedicated to the negative theology that the thing, which we used to call the apophasis or the negative theology, has no certain definition. That means the estimation of somebody's relation to the negative theology is performed only by showing the structure of *via negativa* at the same time.

First of all we may notice quite a superficial resemblance of these discourses. In a few texts that are assigned to apophatic theology God is discussed as "the Unknown". We face "the Unknown" in the "Mystical Theology" of Pseudo Dionysius:

"All the incapacity to cognize by superior part is united with the absolutely Unknown and in the absolute obscurity one may cognize by over reason"[9].

In mystical poetry of Angelus Silesius God as "the Unknown" is described even more explicatory:

„*Der unerkandte Gott.*
Was Gott ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heist:
Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte:
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
Er ist was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr"

(Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann, 21, IV, 1674*).

Derrida shows by his deconstructive effort that the apophatic theology doesn't say much on this "unknown God" and on everything He "has" in himself, except "the name":

"Except the name that describes nothing plentiful and even nothing divine (*Gottheit*)"[10].

Obviously, this nominal resemblance (or even identity) of vocabulary but not of discourse doesn't provide the answer about the structural identity of *via negativa* and Johannes Climacus' thinking. We may expect the answer by asking - what is the target for the very annihilative effort in both cases?

In the deconstructive mirror of Derrida the annihilative movement that is adequate to the structure of apophatic theology is reflected first of all as the ontological-semantic self-demolition. Consequently it is pointed at the very language. The nihilism of *via negativa* appears as annihilation of the language that demolishes itself:

"God" "is" the name of that endless fall, that endless emptiness of the language"...[11]

Derrida also points at the structure of self-reflection of negative theology's discourse and treats the self-reflective function of the language in this discourse as the structural description, which is even more essential than the widely observable characterization – the disclosure of self-representativeness of the notions, images, and figures:

"At the same time it (the negative theology – R.Š.) becomes not a simple language and not a proof of the language but, first of all, it turns into experience of the given sense and the most strictly and the most inexplicable "essence" of the language: the talk about language, the "monologue" (in hetero-logic sense according to Novalis or Heidegger) in which the chart and the language speaks about themselves and perform the case where *Die Sprache spricht*. That is the source for such a poetical dimension and the aspect of a fiction that is sometimes ironic and always allegorical. The fiction that was treated by somebody only as a form, an appearance or a simulacrum… It is true that the fiction of the desert seeks to unmask the images, figures, idols, and rhetoric […] at the same time (*simul*taneously)"[12].

The direction sign of annihilation performed by Johannes Climacus is the reason. Thought is the passion of Johannes Climacus and the supreme degree of that passion is craving for its end. Such diversion of the reason, which is determined by desire, according to him, is paradox. The paradox is made from the reason's annihilation of itself: "[…] the ultimate potentiation of every passion is always to will its own downfall, and so it is also the ultimate passion of the understanding [*Forstand*] to will the collision, although in one way or another, the collision must become its downfall. This, then, is the ultimate paradox of thought: to want to discover something that thought itself cannot think".[13] Therefore, the naming of the attempt of the reason of this kind a paradox emphasizes the self-annihilative structure.

However, Kierkegaard identifies the reason with the reflection. Therefore, a real target of annihilation is the act of reflection. The reason is able to seek after the self-destruction and self-denial namely because it is the reflection. The structure of the reflection act is made by assertion as *adequatio* or by assertion as *representatio*. On the other hand, the point, which is grasped i.e. reflected as the *accordance* of the reality or as the *representative* of the reality, becomes necessarily the "content" of thought. By seeking to think God's idea and by disability to grasp it as the content, the reason discovers negating and annihilating of itself. On the other hand, the representativeness of the reason and the expression of its contents by the notions and images is the link to the relation between the reflective reason and the language. So, it seems that both the movement of annihilation performed by Johannes Climacus and the negative theology have the same target, which is the language.

Then may we assert that the target of the negative theology and the target of the movement of annihilation performed by Johannes Climacus are the same? Does the negation of discursiveness as the potency on the way to God fit both cases?

Johannes Climacus once again confirms the inability of the language (the discourse) which is based on reflection to express the idea of God by saying: "Thus the god has become the most terrible deceiver through the understanding's deception of itself. The understanding has the god as close as possible and yet just as far away"[14].

So, what can we *say* about God? Johannes Climacus: "[...] god merely signifies to us that it is the unknown"[15]. It seems that Kierkegaard in his Philosophical Fragments tries to escape from the using of the concept that would claim to express the contents of God's idea. In this case "the Unknown" is found and named as the limit and otherness. He doesn't try to describe the contents of God's idea positively; on the contrary he demonstrates the inability of such description. However, does the attempt of such ability signify the attempt to do it in a negative way?

Purportedly confirming the discrepancy of his way and *via negativa* Johannes Climacus is loath to name God as the Nothing (or Nothingness). The "unknown" for Johannes Climacus is not *a nothing*, but does this mean that it is not *the Nothingness*?

However, in Kierkegaard's *Philosophical Fragments* the Nothingness as the "concept" explored in the discourse of the negative theology doesn't appear.

Whereas in Angelus Silesius' work we read this:

„*Nichts werden ist Gott werden...*"

(*VI, 130*).

Master Eckhart interpreting St. Augustine said: "Then Apostle Pole sees Nothingness, he sees God"[16].

These Augustinian-Eckhartian words embrace not only the point of Master Eckhart's nihilism but also involve all the essential usage of Nothingness as the "concept" of negative discourse. Nothingness is not a "content" grasped by speculative thinking, but the felt reality, the present. "To see Nothingness" doesn't mean to disclose the essence of the concept, but to feel and to experience the revelation of Nothingness. Here not only God's identity to Nothingness is emphasized but also the very movement of identification (*to see Nothingness*). God coincide with Nothingness (*nihil*) when the sight/vision (*apertis oculis*) grasps the impossible to scan and blind point from which any seeing comes to the end. The mystical thinking of Master Eckhart is shot through with the inability to represent the thing that is impossible to represent: the experience. The interpretation of the figure of Nothingness discovers that this figure behaves not as the concept, which fits with the certain defined object; we won't find such adequacy here for the Nothing understood as the object. It's rather the concept for the holdup of the very metaphysical attempt. Nothingness is the curtain that covers something impossible for the reason to think and express discursively. Nothingness is the curtain under which not the reason, but the experience is fixed. Nothingness may be experienced as a space, latitude, or openness, but it is impossible to think as if it was "something", something that is definite. The apophatic theology implies Nothingness as the "real" name of God *a parte hominis*.

The concept of Nothingness has two main meanings in Western tradition: the *absolute* Nothingness that is negative Nothingness – the total lack of Being or the shortage of any of its aspects; and the *relative* Nothingness, i.e. nonbeing or the abidance across, still not beyond everything, but beyond the certain dimension of Being, namely dimension of the objects and beings. According to the second meaning Nothingness

hierarchically stands not "bellow" the objects (beings), but "above" them. In the apophatic theology this Nothingness coincides with real God, beyond any of the names we would like to call him and beyond any of the images our imagination would create. But this Nothingness also coincides with the initial place where this God may present himself and where lack of him may be felt. That "place" is the experience.

Thus, structure of the negative theology's discourse reveals its essential point performed by annihilation: the self-destruction of reflection and discursiveness, and opens the plane of experience.

Does Johannes Climacus who fixates the frontier of reflection and self-negation get to the plane of experience? And what would this mean according to Kierkegaard? Does the chance to meet God for Johannes Climacus reveal beyond the reason and beyond the reflection? The faith, according to Kierkegaard, reveals itself beyond the reason. However, to think about the faith means to face the paradox and to find the inability to reason about the faith. And this is different from being in immediate experience. That's why the movement of annihilation performed by Johannes Climacus has no ability to negate itself and to come away beyond itself: this movement is not only aimed at the reflection but it is also performed by the reflection. Johannes Climacus remains in the reflection and coincides with it. Describing the faith as the "jump" or as the "absurdity" Kierkegaard characterizes it as something different from the reflection, *i.e.* he characterizes it according to the reflection.

Does the interpretation of Abraham's faith presented by Kierkegaard in his "Fear and Trembling" come away beyond the reflection?

Already in "Concluding Unscientific Postscript" outlining the faith as the religiosity B (i.e. different from institutional religiosity) Kierkegaard calls it not only the absolute paradox, but also even the double paradox. In the double structure of Kierkegaardian paradox we may distinguish not only the paradoxicalness of that which has been tried to be perceived, but also the paradoxicalness of the very relation with the apprehensible points. The absurd faith in things impossible to believe is the "content" of the paradox. In "Fear and Trembling" the pseudonym of Johannes de Silentio explicates this "content" of the paradox as the *movement* of the faith.

Thereby together with Johannes de Silentio we may ask:

"The knight, then, makes the movement, but which one?"[17]

On the other hand, what is the movement obligatory to thinker who tries to recognize the knight of faith?

Thus, we may attribute to Kierkegaard' thinking the structure of the double reflection. We may even assert that he pays attention rather to the very capability to reflect than to the reflected things. Therefore, Kierkegaard is more concerned about how to "grasp" the mirror reflex of the faith's knight by the act of reflection than what is the face of that knight reflected in this mirror.

Kierkegaard is similar to the choreographer who would like to show the special trick which is not intended to perform and which is impossible to do even for him. He wants to *show Abraham's* movement. V. Podoroga

says that “Kierkegaard’s theatre is ruled by the liberated gesture and the cult of non verbalized flight; this is the theatre of the pathos, passion, and movement”[18]. V. Podoroga accurately using the idea of G. von Kleist calls Abraham’s movement the movement of the puppet. The thing which is common for puppet’s movement is that the master and the puppet together create the solid scenic machine that produces the certain movement. Fingers of the master and the puppet connected to them produce the subjection attributed to the particular conception.

Thus, in Kierkegaard’s theatre the movement of the faith is demonstrated in a puppet way – without coming beyond the reflection. This issue is evidenced by the Kierkegaard’s attention to that, which is prior to the faith. The movement which is prior the faith is the endless resignation and abdication. The power of the endless resignation as the rejection of everything and the negation is annihilative power, which is still possible to grasp. But there is no possibility left to perceive the forward movement: the movement of faith. “Every time I want to make this movement, I almost faint <…>”.[19]

According to Kierkegaard, the resignation is possible to perceive because there is no need of faith to do that. “The act of resignation does not require faith, for what I gain in resignation is my eternal consciousness. This is purely philosophical movement that I venture to make when it is demanded and can discipline myself to make, because every time some finitude will take power over me, I starve myself into submission until I make the movement, for my eternal consciousness is my love for God, and for me that is the highest of all. The act of resignation does not require faith, but to get the least little bit more than my eternal consciousness requires faith, for this is paradox”.[20]

The Kierkegaard’s description of the movement of faith is not an explication of the experience, but the link to the immediate experiential relation with the reality. By saying that Abraham sacrifices Isaac in the name of nothing, which means in the name of God, he draws a perspective of the nihilistic thought showing the limits of the reflection. Still differently from the mystical tradition of the negative theology he doesn’t attempt even to describe the plane of the faith as the plane of the experience by using the figures of annihilative character. Kierkegaard’s nihilism, according to the direction of annihilative step, structurally coincides with the nihilism that is explored in the negative theology’s discourse. Although in Kierkegaardian perspective the apophatic theology appears as the approaches of the same frontier, the frontier of discursiveness and reflection, the real intention of the negative theology is to transcend this frontier in the plane of experience. And that is exactly the reason of Johannes de Silentio “dizziness” and his “blackout”.

Endnotes

1 Kierkegaard S. *Philosophical Fragments. Johanes Climacus*. Ed. and transl. by Hovard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987. P. 39.

2 Ibidem, p. 40.

[3] Ibidem, p. 44.
[4] Ibidem, p. 44–45.
[5] Ibidem, p. 45.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem, p. 39.
[8] Ibidem, p. 44.
[9] The reference is translated from Lithuanian: Pseudo Dionisijas, *Apie mistinę teologiją //* Naujasis židinys. 1992. N. 11. P. 4.
[10] Jacques Derrida. *Essai sur* le *nom*. Éditions Gallilée. 1993. The reference is translated from Russian version: Деррида Ж. *Эссе об имени*. С.-Пб., 1998. P. 94.
[11] Ibidem, p. 97–98.
[12] Ibidem, p. 96.
[13] Kierkegaard S. *Philosophical Fragments*... P. 37.
[14] Ibidem, p. 46.
[15] Ibidem, p. 44.
[16] Meister E. *Die deutschen und lateinischen Werke*. Vol. III. Stutgart und Berlin, 1936. S. 189–190.
[17] Kierkegaard S. *Fear and Trembling* // Kierkegaard S. *Fear and Trembling. Repetition*. Ed. and transl. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton. New Yersey: Princeton University Press, 1983. P. 43.
[18] Подорога В. *Выражение и смысл*. М.: Ad Marginem, 1995. P. 115–116.
[19] Kierkegaard S. *Fear and Trembling*... P. 48.
[20] Ibidem, p. 48.

ДИСКУССИЯ: ОБСУЖДЕНИЕ СТАТЬИ ВЛАДИМИРА ФУРСА «ДЕКАРТ — УЧИТЕЛЬ ФИЛОСОФИИ»

В данной рубрике мы публикуем некоторые материалы дискуссии, которая возникла вокруг статьи Владимира Фурса *Декарт — учитель философии*, напечатанной в прошлом номере журнала. С самого начала направление дискуссии было задано критическим выступлением нашего коллеги из Санкт-Петербурга А. Тимофеенко, упрекавшего автора статьи в категорической неправомерности предложенной в ней интерпретации декартовского учения. К сожалению, мы не можем познакомить читателей с первоначальным текстом контртезисов, в которых А. Тимофеенко изложил свою позицию, поскольку уважаемый оппонент в последний момент передумал их публиковать. Однако заинтересованный читатель легко может компенсировать этот пробел, обратившись к сайту ЕГУ, где размещена полная версия состоявшейся дискуссии.

(Точный адрес форума: http://www.ehu-international.org/moodle/course/view.php?id=116.)

Участники дискуссии:

Вахтанг Кебуладзе — Киевский государственный университет им. Тараса Шевченко, кафедра философии, доцент.

Виталий Лехциер — Самарский государственный университет, кафедра философии гуманитарных факультетов, доцент.

Евгений Малышкин — Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра истории философии, доцент.

Иван Микиртумов — Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра логики, доцент.

Андрей Паткуль — Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, ст. преподаватель.

Аскольд Тимофеенко — Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра истории философии, доцент.

Владимир Фурс — Европейский гуманитарный университет (Вильнюс), кафедра философии, профессор.

***

Аскольд Тимофеенко: Не имеют никакого отношения к декартовской эгографии термины: *«автономное, непосредственно достоверное, рефлексивно прозрачное “Я”»*. Это термины как раз-таки из учебников «про Декарта», а не термины Декарта.

Вопрос: если нет нужды придерживаться декартовской терминологии и согласовывать с ней терминологию недекартовскую, то какова нужда браться за разбирательство в Декарте?

То, что Фурс, обращаясь к Декарту, историко-философски неточен и некорректен – факт. Легко доказуемый. В той мере, в которой каждый из этих терминов принадлежит именно тем, кто давал откровенно тенденциозные перетолкования Декарта в несвойственных ему, зато приятственных себе терминах. («Принадлежность термина» означает либо вообще введение его в оборот, либо выдвижение на ключевую позицию для раскрытия определённой тематики.) Можно, конечно, зачислить всех тех, кто толковал об уме как автономном, непосредственном, самопознаваемом и потому достоверном, рефлексирующем, в «картезианцы», однако тогда и нужно толковать о «картезианстве и картезианцах», а не о Картезии. Разница между ними существенна. (Хотя бы в той мере, в какой между Картезием и этими «развитыми и развивающими» картезианцами находится некартезианец Лейбниц, врознь им способный обсуждать Декартову проблематику во внимании к собственным терминам и задачам Декарта. Зато эти картезианцы назаимствовали у Лейбница ряд характеристик Декартовой философии – естественно, далеко не корректно...)

Фурс рассуждает о Декартовом методе как о чём-то вполне состоявшемся, что ... невозможно ровно постольку, поскольку у Декарта нет ничего больше, чем *притязания* на метод. При этом притязания такого, которое лишено хоть какой-то философской значимости. Для Декарта это только совокупность полезных, но содержательно нейтральных правил, тогда как философия имеет дело с установлением первых истин, принципов. Метод же эти принципы в зависимость от себя нисколько не ставит, не воспроизводит элементы в порядке истинного знания...

Первое философское тематическое растолкование метода состоялось только в немецком идеализме. И нельзя не отметить, что «требование метода» было развёрнуто *разом* с «требованием системы» – притом так плотно, что разорвать эту связь не удалось даже тогда, когда происходил намеренный отказ от «философии систем» в пользу «философии как методологии», без системы нет метода и наоборот...

Владимир Фурс: Аскольд Тимофеенко заявляет, что это термины «идиотических учебников “про Декарта” ... не имеющие никакого отношения к декартовской эгографии» (замечание 6). Неверное утверждение: это термины из метафилософских дискуссий 1980–90-х гг., центрированных темами преодоления модерной «философии сознания» и кризиса философской рациональности. (См., напр.: *After Philosophy: End or Transformation*. Cambr., Mass.: The MIT Press, 1987. P. 4.) И эти термины, обычно используемые как обобщающие для характеристики «модели сознания», имеют отношение к Декарту в том смысле, что именно он является основоположником данной модели.

Аскольд Тимофеенко: Я вполне готов уравнять в правах уже охарактеризованные мной учебники «про Декарта» и не менее (а то и более) простецкие «метафилософские» дискуссии. И чтобы убедить

меня в моей неправоте, нужно всего лишь указать: где и как Декарт утверждает «автономию» мыслящей вещи; действительно ли Декарт показывает «непосредственную достоверность» идеи мыслящей вещи (либо всё же вводит необходимый для доказательства средний термин, и не один, именно «совершенство» и «творение», ибо дело всё же не просто в *res*, а в *realitas* этой *res*); наконец, где и как у Декарта можно найти рефлексию как универсальную процедуру интеллекта. И я всегда готов показать некорректность работы тех модельеров, которые не в состоянии увидеть разницу между Декартовым описанием ума и таковым Локка, Лейбница или Канта и остальных, после которых обнаружение пресловутой рефлексии стало для модельеров безусловным рефлексом на всех-подряд-наивных-классиков-новой-философии… И заодно прошу ответить на вопрос: как можно использовать обобщения там и тогда, где и когда рассматривается предельно общее? Неужели можно предположить, что Декарт представлял себе и всякому внимающему некий частный случай мышления, который можно потом взять да и обобщить? Не очевидна ли подмена Декартового общего общим преодолевающих своих основоположников модельеров?

ЧЕМ МЫ ОБЯЗАНЫ *ВРАКЕ* И РАЗГОРЕВШЕЙСЯ ВОКРУГ ОНОЙ ПОЛЕМИКЕ?

Андрей Паткуль

Главный урок, который, по моему мнению, можно извлечь из широко обсуждаемого опуса Владимира Фурса, состоит в том, что использование чужого имени и чужого строя мысли для решения собственных затруднений неизбежно вызывает соответствующие двусмысленности. А последние, если философская публика соизволит всерьёз отнестись к найденным решениям, – справедливую критику. (Впрочем, подобная *манера* не столько характеризует персонально названного автора, сколько является общим местом большинства философских усилий, с которыми теперь вообще можно познакомиться. И в таком качестве она также не является совершенно случайной, а предопределена историческим измерением самого нынешнего состояния философской работы. В силу чего упрёк сам по себе, вне определённого контекста, был бы неоправданным.)

Исходя из сказанного, ещё раз констатируем то, что многими неоднократно констатировалось и до этого: основной промах Фурса – это Декарт. Собственно, уже заявления автора *Враки* свидетельствуют о том, что это не совсем и был Декарт, а скорее своего рода фарш, полученный при помощи таких мощных мясорубок, как Хайдеггер, Делёз, Деррида, Мамардашвили и пр.[1], приправленный при этом такими специями, как «опора на русскоязычные переводы», «афористическая скороговорка» и т. п.[2] Но, тем не менее… назвался груздём, будь любезен…

И всё же вопрос, до сих пор остающийся для меня неразрешённым (несмотря на то что он уже затрагивался при обсуждении возражений Тимофеенко в адрес *Враки*), заключается в том, критикует ли Тимофеенко именно историографические неточности в изложении метафизической мысли Декарта и соотношения таковой с метафизической традицией у Фурса? Либо же он стремится показать, что теми средствами, какие выбрал для себя Фурс, проблематизировать затрагивающие его затруднения просто невозможно. Первое скорее вычитывается из текста замечаний, но насколько подобный оборот может иметь отношение к сути дела. Не думаю, чтобы Тимофеенко не замечал сугубо инструментальный характер декартовской фигуры у Фурса, хотя при этом его возражения имеют ту интонацию, как если бы для последнего реконструкция Декартовой мысли была бы самоцелью, а *Врака* – действительно историко-философским исследованием. Впрочем, оппонент Фурса оговаривается, что у того «из одного невежества, мнимоисторического,

следует другое, актуальное»[3]. Самым важным здесь было бы показать, в чём именно и каким именно образом.

Поэтому, я думаю, было бы и честнее, и проще, да и не столь двусмысленно, если бы автор *Враки* на свой страх и риск сформулировал те проблемы, которые в несформулированном состоянии его так сильно беспокоят. Сформулировал бы в том виде, в каком они предстают его конечному интеллекту. И самостоятельно ввёл бы и оговорил рабочие термины. И именно потому, что, конечно же, эта проблемная конфигурация как таковая не Фурсом выдумана, ссылался на образцовые примеры её разработки, но всегда обозначая достаточную дистанцию собственной проблематизации по отношению к ним. Впрочем, это вещи вполне традиционные и, можно даже сказать, тривиальные.

Чтобы не быть голословным и не укрываться от заслуженных упрёков, ограничиваясь исключительно критикой, мне хотелось бы обратить внимание на некоторые из тех проблем, которые, на мой взгляд, присутствуют в работе Фурса, но, ввиду того что эта работа, как кажется, связана с реконструкцией и критикой мысли Декарта, недостаточно оттенены. Конечно же, мне не хотелось бы, чтобы я был понят как своеобразный разоблачитель латентных научных и философских желаний Фурса, который в данной *Враке* не смог дать им волю. Точно так же мне не хотелось бы, чтобы при этом казалось, будто я доделываю за кого-то недоделанную работу либо же вообще пытаюсь поучать автора *Враки* и других глубокоуважаемых коллег, как следует вести философскую работу. (Хотя и понимаю, насколько поучающе звучит сейчас мой тон.) Ещё раз хочу оговорить: речь идёт лишь о том, чтобы и самому не уклоняться от тех требований, которые предъявляешь другому. Поэтому заранее приношу извинения за невежество и неловкость, которые будут выказаны при обозначении важных, по моему разумению, проблем, заложенных в тексте *Враки*.

Во-первых, полагаю, ведущая проблема, над которой бьётся пытливая мысль автора *Враки*, заключается в понятии *«идеализма философского самопонимания»* и его, идеализма, развенчании. Понятно, что слово «идеализм» не предполагает здесь выбора одного из возможных ответов на «основной вопрос философии». Я передал бы содержание этого понятия таким образом: идеализм философского самопонимания означает упреждающую всякую философскую работу предположенность «того, с чем» эта работа имеет дело, предположенность, которая не принимается во внимание при осуществлении этой самой работы. Говоря грубо, предположение собственного предмета философии как философии. Чтобы, впрочем, не искажать авторскую мысль, приведу слова самого Фурса: «Опираясь на эти свидетельства, попробуем-таки раздробить “идеализм” философского самопонимания, в соответствии с которым философия – это работа нашего мышления со специфическим интеллигибельным полем при посредстве соответствующего понятийно-категориального языка. “Философия философов” всегда исходит из предположенности такого

поля...»[4] Понятно, что Фурс покушается на самое святое: если у философии нет своих «того, с чем» и «того, посредством чего», то о чём тогда вообще речь, какое право философия имеет на существование. С другой стороны, ведь не только философия, но и любая другая человеческая деятельность *a priori* вынуждена предполагать собственное «то, с чем» просто для того, чтобы быть и быть именно собой, а не чем-то иным. Ведь и физик предполагает наличие физического как физического вкупе с соответствующими категориями физики, обществовед – существование общества и ключевые категории обществознания, в себе соответствующие его предмету. Даже погрязший в естественной установке обыватель пребывает в состоянии предположенности «вне и независимо от него существующего» «мира» и «естественного» языка, в котором таковой воспроизводится. Поэтому выпад Фурса против философии, основывающейся на предположенности её собственных «того, с чем» и «того, посредством чего», не носил бы в себе ничего специфического, если бы не то обстоятельство, что в случае философии речь идёт об интеллигибельности этого поля, в силу которой само понимание философии и оказывается всегда идеализмом. И идеализм здесь означает вовсе не по себе существование идейного как такового, которое только ещё могло бы задать проблемное поле философии как философии. Идеализм означает, напротив, то, что в случае философии проблемное поле извлекается из чего-то, что является этому полю радикально несоразмерным, таким образом, что от самого этого действия извлечения философия отвлекается, предполагая своё проблемное поле в качестве чисто интеллигибельного, как если бы оно имело место и значение само по себе. И здесь, наверное, следует искать то радикальное отличие, которое разделяет предположенность в философии и предположенность в деятельности любого другого рода. А именно: в философии то, что предполагается, решительно несообразно с тем, из чего оно как предположенное извлекается. Или, как говорит сам Фурс, «измерение, поперечное интеллигибельному полю и (скрыто от “профессиональных философов”) ткущее его материю...»[5]. Как раз в этом обстоятельстве заключена необходимость всякий раз ставить под подозрение то, что разрабатывается в философии как таким вот образом отвлечённое и предположенное.

Характерной и вполне понятной является при этом также сама модальность, в которой у автора *Враки* a priori взято подобное отвлечение: есть некоторый, скажем так, общественный механизм, составленный из людей, которые наряду с другими возможными занятиями способны заниматься еще и философствованием («профессиональные философы»), а сама так называемая «философия» есть не что иное, как эффект подобной деятельности, функция, причём достаточно случайная, деятельности элементов общественного механизма. Но, подходя к делу действительно критически, нельзя не обратить внимания на то, что подобная критика предположенности «того, с чем» философии, причём предположенности, общественно-философски произведённой, сама использует значительно больше некритических пред-

положенностей, чем та философская работа, которой она подобное предположение хочет вменить. Ближайшие вопросы: откуда у Фурса берутся, например, фактически имевшая место быть «школа, организованная базовым доверием к авторитетам текста», или те же самые «профессиональные философы», только как эффект суетливой возни которых возникает мираж философии? Откуда берутся «машина сознания» или, более широко, то, что Фурс называет «процедурами», как именно «процедуры»? Дело, конечно же, не в том, что всего этого не было, или, тем более, это ни в какой мере не могло повлиять на философию и то, что в ней «предполагается», «производится» и вообще совершается. Возможно, это так, а возможно – и нет; тут ещё надо подумать хорошенько, насколько такой вопрос оправдан и вообще разрешим. Тезис-то на самом деле тоньше: Фурсов философский упрек философии в том, что она предполагает своё интеллигибельное поле, из – и отвлекая его из чего-то ей постороннего (из «поперечного измерения»), сам апеллирует к тому, что ему как философскому упрёку является таким же посторонним, как то, из чего философия якобы получает своё интеллигибельное поле, но именно так, что само это постороннее философии как постороннее устанавливается исключительно в осуществлении критического упрека. Для иллюстрации можно было бы привести следующий пример: если «философ», которого Фурс назвал бы профессиональным, выявив, в какой исходной философской проблемной конфигурации может появиться нечто такое, как сообщество вообще, в том числе философское, тем самым обозначил бы его проблематичность, то у критика такой «философии философов» сообщество уже есть в наличии и под рукой – так, что оно и только оно способно производить сами по себе проблемные конфигурации. (В этом, на мой взгляд, смысл решающего тезиса Фурса о рассмотрении *социальной философии* (подчеркиваю, социальной философии, не социальной критики или социально-критической теории) как именно первой философии. Тезис, всё ещё заслуживающий очень подробного разбора.) В этом смысле «школы», «профессиональные философы», «машины», «процедуры» – такой же идеализм, вернее, «идеалистическое самопонимание философии» у Фурса, в какой вода Фалеса, как известно, уже есть идеализм, поскольку уже есть понятие. Это рабочие концепты, созданные профессиональным философом.

В заключении этого периода рассуждения хотелось бы также сказать, что Фурс зря выбрал себе в оппоненты то, что он ласково называет «философией сознания» (представляемой всё тем же Декартом), с её «автономным, непосредственно достоверным, рефлексивно прозрачным “Я”», над которым справедливо иронизирует Тимофеенко[6]. И не только и не столько потому, что Фурс всё это приписывает Декарту, но и потому, что даже и будь всё так, как он об этом и говорит (хотя всё же, что под этим понимать?), проблема, с которой мы здесь сталкиваемся, не была бы ни достаточным образом поставлена, ни тем более решена. (Точно так же, как и несколько наивно выглядит попытка Игоря Зайцева защищать Декарта, т. е. ту же самую «философию сознания», от серого волка Фурса, когда получается, что у

Игоря Декарт начинает рассуждать, скорее, как не вполне последовательный гуссерлианец, предположительно отечественного изготовления.) Мне же представляется, что дело вообще не в «философии сознания», не в автономности, непосредственности и рефлексивной прозрачности, а в том, может ли философия иметь дело с самими вещами независимо от того, откуда и из чего они были отвлечены и извлечены. (Соответственно, и в том, что это за вещи и как их как таковые понимать.) Причём речь идёт не о самоданности сознания, не о самобытии овеществленных идей, к которым, опаздывая, философская работа ещё только могла бы подступиться. Вопрос в том, может ли философия быть и оставаться философией и, главное, начинаться как философия, если проблемное в ней не будет обладать своим собственным содержанием само по себе, независимо от того, будет ли это содержание каким-либо предположением вообще или нет. И лишь в этом состоит смысл спора об идеализме философии; и с этим следовало бы спорить автору *Враки*.

Поскольку же, *во-вторых*, обсуждать здесь таким образом очерченный вопрос об «идеализме философского самопонимания» во всей его полноте нет никакой возможности, я хотел бы указать ещё на одну проблему, являющуюся существенной не только для хода мысли *Враки* в целом, но представляющую собой один из аргументативных ходов в обнаружении и развенчании этого самого идеализма. Речь идёт о таком значимом моменте «поперечного измерения», задающего содержательно-проблемную конфигурацию философии, как пресловутый *«протофилософский опыт»*. Для меня это, прошу прощения, одно из самых непонятных понятий во всей *Враке*. И вместе с тем понятие, мимо которого пройти невозможно, поскольку, пусть и исключительно трафаретно, у Фурса оно воспроизводит достаточно распространённый способ аргументирования в современной философской мысли. Вводя это понятие, Владимир, казалось бы, переводит рассуждение с накатанных рельсов аргументации с позиции объективного устройства общественного бытия на нехоженую тропу индивидуального опыта. Уже не «школы», «машины» и «процедуры» конституируют содержательное поле философской работы, а некое индивидуальное претерпевание каждого отдельного философа (в случае *Враки* – хорошо известно какого) создаёт ту самую «философию философов», видимо, подобно некоторой векторной сумме подобных страдательных опытов каждого отдельного философа, на свой лад отличившегося в истории философии. О «философии философов» Фурс говорит: «Последняя совсем не обязательно плоха, но она вторична и является стóящим делом лишь в той мере, в какой философские умствования насыщены экстремальным "телесным" опытом, производящим интеллигибельные поля "философии философов"»[7]. Ловим его на слове, уж больно знакома философская постановка вопроса о первичности и вторичности: вопрос о соотношении философии в её интеллигибельном измерении и протофилософского опыта оказывается, как и вопрос о соотношении этого измерения и измерения поперечного в смысле первой из обозначенных проблем, вопросом о

курице и яйце. (Собственно, как уже говорилось, обращение к протофилософскому опыту в рамках *Враки* имеет только лишь значение подкрепления исходной линии аргументации – от поперечного к интеллигибельному. А, стало быть, возможно, утверждение о том, что в понятии «идеализм философского самопонимания» речь не идёт о решении «основного вопроса философии», было преждевременным.)

Так или иначе, судя по общему контексту *Враки*, «протофилософский опыт» оказывается у Фурса таким техническим термином, который призван показать, что то, что в философии исследуется в качестве имеющего собственное «по себе», на деле в этом самом «по себе» мотивировано и даже, скажем так, образовано таким претерпеванием исполняющего философскую работу, которое было совершено до всякого индивидуального усилия по исполнению этой самой работы. Фихте утверждал: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, кто какой человек, ибо философская система – не мёртвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею»[8]. Подобную сентенцию можно было бы приписать и Фурсу: *«Какой у человека протофилософский опыт, такая у него и философия»*. (Хотя, конечно же, контекст здесь будет несколько иным. По крайней мере, у человека в случае максимы Фурса не будет возможности выбирать между философиями.) Казалось, правда, кто так не рассуждал. Это ведь один из излюбленных приёмов в разоблачении философии и метафизики. Вспомним что-нибудь такое душещипательное. Ну, например, не имей Сартр опыта (непременно протофилософского) тошноты, его феноменологический анализ бытия-для-другого имел бы совершенно иной вид и приводил к совершенно другим результатам. Не будь Киркегор таким страдальцем, философия не скоро добрела бы до проблематики экзистенции, так и довольствуясь систематикой панлогизма, а экзистенциальная диалектика никому бы и в страшном сне не приснилась. Или: Ницше не любили женщины, поэтому он и писал такие умные книги, а вот Хайдеггера дамы, наоборот, баловали вниманием, оттого-то он и был так уверен в фундаментальности своего онтологического начинания. Впрочем, примеры не ограничиваются только сферой приватной жизни мыслителей. Они (что создаёт видимость большей солидности) могут отсылать и к изначальным научным интересам, характеру полученного образования. Так, философию Канта считают научной и в меру критичной, потому что тот был знаком со всем корпусом тогдашнего научного знания. А вот Шеллинг и Гегель только профанируют идею подлинной науки и выражают якобы научными средствами идею абсолютного, потому что с наукой они не знакомы, а изначально, в силу полученного образования, являются богословами. Подобных пошлостей можно найти множество среди попыток разъяснить философскую мысль, и мы не будем их далее воспроизводить, так как сам характер аргументации достаточно ясен.[9] Здесь важно лишь то, что во всех случаях признаётся нечто предваряющее и упреждающее в качестве именно «поперечного» мыслимому в философии, которое мотивирует движение самой философской работы.

Но в случае *Враки* протофилософский опыт играет иную роль, как это неоднократно и подчёркивалось. В январе 2006 г. в Минске на круглом столе, посвящённом рассматриваемому здесь понятию, Алексей Савин заметил, что в конечном итоге проблематика протофилософского опыта – это не что иное, как проблематика начала философии в смысле начала философствования (подобно тому как изумление перед апорией может стать началом индивидуального философского усилия). Кто-то, кажется, указывал и на опыт невозможности, непреодолимости чего-то, понуждающий заработать собственное мышление. Позволю себе помахать кулаками по прошествии значительного промежутка времени после. Проблематика протофилософского опыта в том виде, в каком её можно реконструировать из Фурсовой *Враки*, говорит не о том, что приводит к индивидуальному усилию философствования (а если и говорит, то косвенно). Этот самый опыт важен именно потому, что, только основываясь на нём, философы, намеренно или нет, пожалуй, всё же ненамеренно, и придумывают свою философию («философию философов» в том смысле, что философия – это всегда воплощённость в деятельности сообщества философствующих). То есть не только как форму деятельности и как общественный институт, но, главное – в своём интеллигибельном измерении, в том, что как таковое мыслится и постигается философией. Скажем, пытаясь укротить драматический опыт гибели близких лиц или, банальнее, пропажи и исчезновения вещей, философы выдумывают понятие «субстанции» как того, что сохраняется во всех изменениях. Или: детский травматический опыт амбивалентности в проявлении близких людей привёл философов к мысли сформулировать, скажем, принципы тождества, противоречия и исключённого третьего.[10] (Чтобы нечто было бы тем же самым и было всё-таки им самим, а не иным.) И т. п. Придумать и здесь можно многое. Главное, что выдуманное таким образом философами не имеет какого-либо значения в себе, является сугубо вторичным, хотя порой и достаточно забавным. Максима Фурса в полном виде была бы несколько иной, чем в предложенном ранее варианте: *«Какой у философствующих протофилософский опыт, такая и только такая философия, как по содержанию, так и по способу осуществления, вообще может быть»*.

И вот здесь, на мой взгляд, самое место указать на решающую слабость в аргументировании от «протофилософского опыта». Как таковой, независимый от осуществления собственно философии и, с другой стороны, определяющий саму эту философию, он может быть понят не иначе, как *конструкция* и «выдумка» самих «профессиональных философов», наряду с другими её понятиями. И в самом деле, чтобы в чём-то, выражаясь словами автора *Враки*, поперечном интеллигибельному полю философии, опознать прото*философский* опыт, содержательно конфигурирующий философию, нужно уже обладать такой идеей философии (ну или, да простит меня Фурс, *протоидеей* философии), благодаря которой сама философия уже будет понята как то, что в своей содержательной конфигурации с необходимостью задаётся через подобное упреждение и предшествование.

Понятие протофилософского опыта — это чистейшее получение предшествующего из последующего с тем, чтобы вывести и показать последующее как производное от предшествующего. То есть, коротко говоря, круг.

Хотя подобный ход характерен не только для Фурса, но является настолько общим местом для современной философии, что как место возможной проблематизации вообще уже не замечается. Наверное, нет ничего более надуманного, чем сугубо кабинетное понятие «жизненного мира», используемое как ключевой аргумент в самом широком диапазоне действия от генетической феноменологии до теории коммуникации. При том, что это понятие берётся здесь совершенно некритически, как само собой разумеющееся (т. е. является в подобных случаях не более чем предрассудком), и потому, по видимости, как один из самых сильных аргументов. (Хотя на деле оно превращает «мир» в формулу не хуже галилеевской механики.) Точно так же, как хайдеггеровское понятие доонтологического понимания бытия уже предполагает до поры до времени припрятываемое за пазухой понятие онтологии — с тем, чтобы, выполняя роль отправного пункта, взятого якобы без какой бы то ни было заранее навязанной ему онтологической идеи, помочь самой онтологии развернуться.[11]

Собственно, данное соображение есть лишь спецификация возражения против позиции Фурса в связи с первой проблемой. Однако здесь проявляется одна немаловажная деталь. На упомянутом выше круглом столе на моё утверждение, что протофилософский опыт у Фурса является не более чем философской конструкцией, используемой в определённых, заранее установленных технических целях, Вахтанг Кебуладзе справедливо возразил, что ещё со времен Шеллинга конструкция имеет вполне законное право быть методическим приёмом в философском исследовании. Позволю себе ещё раз с опозданием помахать кулаками: понятие протофилософского опыта, как и другие модально однопорядковые с ним понятия (жизненный мир, жизнь, дофилософский опыт, допредикативный опыт, доонтологическое понимание бытия), является такой технической конструкцией в философии, которая — и в этом её исключительность — содержит в себе претензию на собственную несконструированность (в терминологии Фурса—Зайцева — непосредственность). Как раз такие понятия, используемые как начальные и исходные, претендуют на то, что схватываемое ими отражает «по себе» вещей, мотивирующее философскую работу, которая исключительно искажает и затмевает своими конструкциями подобное «по себе».

В связи с этим и с оглядкой на сказанное по первой проблеме, мне хотелось бы подытожить затянувшееся рассуждение ответом на вопрос о том, чем же мы обязаны *Враке* и, соответственно, «Замечаниям» к ней. На мой взгляд, *Врака* и её обсуждение являются достаточным поводом для того, чтобы посмотреть, действительно ли то, с чем имеет дело философия, есть своё собственное объективное содержание, не создаваемое и не выдумываемое работающими в сфере философии, а не призрачный эффект этой работы. Именно потому,

что предположение обратного будет противосмысленным, поскольку такое предположение при ближайшем рассмотрении оказывается запаздывающей конструкцией и эффектом, лишь задним числом подкладываемыми в любое начинание философствования, пытающегося коснуться того самого объективного содержания. (К вопросу о «теоретическом жульничестве».) И действительно, спор этот можно было бы назвать спором об идеализме философии или, чтобы избежать известных коннотаций, спором о её эйдетическом характере.

Итак:

1. Автору *Враки* не следовало прикрываться философией Декарта. Это вызвало ощущение, что она есть определённая историко-философская реконструкция. (А это, в свою очередь, вызвало и соответствующую критику Тимофеенко.) Лучше было бы очертить проблему в собственных терминах, специально вводя их и оговаривая.

2. Тезис Фурса о том, что «интеллигибельное поле» философии является производным от т. н. «поперечного измерения» философии, представляется мне необоснованным. Прежде всего, в силу того, что сам этот тезис выдвинут в «интеллигибельном поле», а не образован в «поперечном измерении». Вопрос, впрочем, давний, возникающий в этой связи, заключается для меня в том, можно ли в себе определённое содержание философских проблем как таковых получить из некоторого внефилософского предшествования или нет. Иначе: можно ли рассматривать философию как лишь функцию заранее наличного положения вещей (например, философию как занятие философствующих людей или, говоря словами Фурса, «философию философов»). Я полагаю, что единственной возможностью философии является нахождение перед этой самодостаточностью «интеллигибельного поля», которое как раз философами и не придумывается, хотя технические средства для его разработки вводятся, безусловно, ими, как и осуществление самой этой разработки принадлежит им. Данный вопрос, как мне кажется, не коррелирует с проблемой сознанности или несознанности, соответственно, не является вопросом того, что Фурс называет «философией сознания».

3. Проблематичным мне видится и понятие «протофилософского опыта», при помощи которого Фурс пытается показать предполагаемый переход от «поперечного измерения» к «интеллигибельному полю» философии. В целом контраргументация сходна с п. 2, но здесь мы имеем некоторую конкретизацию: понятие «протофилософского опыта», претендуя на выражение «самих вещей», не замутнённых деятельностью «профессиональных философов», на деле является не более чем одной из конструкций «профессиональных философов» (не только Фурса, речь здесь идёт и о таких широко распространённых понятиях, как «жизненный мир», «жизнь», «доонтологическое понимание» и т. д.). Но исключительность этих понятий состоит в том, что именно они содержат претензию на несконструированность или, что называется, непосредственность. Вместе с тем, какое понятие философии мы уже должны иметь, чтобы получить нечто такое, как прото-но-всё-же-философский опыт?

Владимир Фурс: Полемические рассуждения Андрея Паткуля и содержащаяся в них критика моего опуса выстроены в ином ключе, чем у Аскольда Тимофеенко: резонно подчёркивая, что в статье речь идёт не столько о Декарте как таковом, сколько о «самой философии», и отмечая в общем стимулирующий характер предложенной постановки вопроса, Андрей принципиально не согласен с основными «метафилофскими» тезисами статьи. Его критика, одновременно изящная и весомая, всё же, по-моему, основана на существенных недоразумениях, в которых, по-видимому, я сам в первую очередь и повинен – уже чрезмерной афористичностью ключевых положений обсуждаемого текста.

В частности, сосредоточивая критическое внимание на идее «протофилософского опыта», Андрей приписывает мне его трактовку как негенерализируемого индивидуального приключения, так что содержание философии оказывается определённым всякого рода биографическими бытовизмами. Мне даже приписывается следующая сентенция: «Какой у человека протофилософский опыт, такая у него и философия» (или в расширенном варианте: «Какой у философствующих протофилософский опыт, такая и только такая философия, как по содержанию, так и по способу осуществления, вообще может быть»); философия тогда предстаёт как «некоторая векторная сумма подобных страдательных опытов каждого отдельного философа, на свой лад отличившихся в истории философии». Совершенно согласен с Андреем: следуя таким путём, о философии ничего кроме пошлостей не скажешь. Но в действительности «страдательный опыт» в моём понимании индивидуален лишь в том смысле, что проделывается каждым причастным к философии (что философия – это всегда чьё-то «моё дело»); вместе с тем он характеризуется универсальной («трансисторической») структурой, описание которой я самонадеянно предложил в статье[12]. Это вовсе не описание уникального личного опыта историко-философского персонажа по кличке «Декарт»; рассмотрение «казуса Декарта» лишь помогло в выявлении некоторых слагаемых универсального цикла протофилософского опыта.

А вот аргумент Андрея, на первый взгляд подобный выстрелу наповал: «школы», «машины», «протофилософский опыт» и др. средства Фурсовой критики «идеализма философского самопонимания» ничего не дают, потому что сами представляют собой рабочие концепты, созданные профессиональным философом. Поэтому с помпой заявленное «поперечное измерение» на деле никуда не выводит из постылого «интеллигибельного поля философии философов»: претензия несостоятельна. Более того, присутствует и замаскированный обман: сконструированные понятия подсовываются как якобы несконструированные («первичные» относительно всякого интеллектуального конструирования). Андрей отлично формулирует: «Понятие протофилософского опыта – это чистейшее получение предшествующего из последующего с тем, чтобы вывести и показать последующее как производное от предшествующего». Порочность этой конструкции в

том, что она «содержит в себе претензию на собственную несконструированность (непосредственность)».

Впечатляет, но всё же давайте разберёмся. Солидарен с Андреем: крайне сомнительно, «можно ли в себе определённое содержание философских проблем как таковых получить из некоторого внефилософского предшествования» (в смысле экстерналистской установки социологии знания, культурологии, психологии творчества и т. п.). То, к чему критика «философии философов» апеллирует как к скрытой предпосылке последней, на деле само есть определённый («критико-философский») конструкт. Следует ли отсюда, что совершение подобного критического хода мысли характеризуется логической и моральной порочностью (т. е. логическим кругом и обманом)? Полагаю, что нет. Андрей резонно указывает на сродство моего скромного и кустарно склепанного «протофилософского опыта» критико-философским конструктам великих («жизни», «жизненному миру», «доонтологическому пониманию» и др.). Структурное подобие данных конструктов позволяет предположить, что для самоопределения «постметафизической» философии в целом является конститутивной (и повторяется снова и снова в разных версиях) ассимиляция философским мышлением некоторой «до-теоретической фактичности», принципиально инородной интеллигибельному полю философии и, вместе с тем, принимаемой как нечто внутренне-предпосылочное по отношению к нему. Это «экстимные» инстанции: инородность (теоретической) мысли, открываемая в самой сердцевине интеллигибельного. Работа с такими парадоксальными «вещами» не просто расширяет интеллигибельное поле философии, а вводит в него внутренний разрыв и разомкнутость; карикатурно утрированным же воплощением самодостаточной замкнутости и фиктивной научно-теоретической когерентности философской мысли предстает бичуемая «метафизика». Поэтому то, что Андрей идентифицирует как логический круг и обман, есть лишь проявления парадоксального характера «экстимных» инстанций, работа с которыми является общей характеристикой «постметафизического» философствования.[13] Свойства последнего, равно как и их императивность для наших собственных философских усилий, само собой разумеется, могут и должны обсуждаться, но мне представляется, что подобная дискуссия выходит за нашу сегодняшнюю повестку дня уже потому, что требует развёрнутого обращения к иным, более современным, фигурам, нежели персонаж «враки».

Надеюсь, что дискуссия на тему «постметафизического» мышления в современной философии состоится у нас в недалёком будущем, пока же, немного забегая вперёд ради ответа на замечание Андрея[14], постараюсь пояснить, в чём своеобразие моего понимания «постметафизичности» как характеристики актуальной кондиции философствования. Оно (моё понимание) фокусируется «прагматическим поворотом», который в слабой версии предстаёт как завершающее звено целой череды «поворотов» («лингвистического—герменевтического—прагматического»), а в версии более сильной и радикальной

связывается с изменением коммуникативной структуры знания в контексте кризиса интеллектуализма. «Профаны», поступательно избавляющиеся от комплекса познавательной неполноценности, руководствуются прагматическим критерием значения: для того чтобы установить действительное познавательное значение того или иного положения, следует выяснить, к каким последствиям в моём опыте приведёт его принятие или отклонение; если ни к каким, то это вообще не есть знание. То есть определять, что есть знание, вправе, в конечном счете, его потребители, а не интеллектуалы – профессиональные производители и трансляторы знания. Данная претензия оспаривает традиционные познавательные привилегии интеллектуалов как нелегитимные и означает кризис модели «знания-для-другого-и-за-другого». Асимметричность участия в «играх истины» отныне правомерна постольку, поскольку особые когнитивные полномочия интеллектуалов опосредуется признанием со стороны «профанов» (к примеру, Гидденс в этой связи говорит о переходе от «принудительности застывшего доверия» экспертным культурам к «активному доверию», при котором доверие «профессионально знающим» инвестируется «людьми с улицы» небезусловно и лишь после того, как те сами их убедят в разумности подобного вклада).

Для «профессионалов знания» эта новая кондиция означает актуальность критического дистанцирования от интеллектуалистских иллюзий и рефлексии на ситуационную обусловленность теорий (одним из образцов здесь, по-видимому, может служить «рефлексивная социология» Бурдье). В философии же реалии прагматического поворота требуют признания того, что «самоданность интеллигибельного поля» (если использовать выражение Андрея) есть интеллектуалистская иллюзия, дезориентирующая мышление. Непроблематическое наличие «мира истины», раскрываемого философией по ту сторону «мира мнений» (удела «профанов»), есть базовая докса самой философии. И эта докса поддерживается воспроизводством философии как специфического учёного занятия посредством рутинного исполнения профессиональных ритуалов. Отсюда – актуальность критики «философии философов» (исходящей из непроблематичности самой философии – последняя может квалифицироваться как хорошая или плохая (профессиональная или дилетантская), но значимость философских занятий как таковых здесь не может быть поставлена под вопрос) и рефлексия на тот ситуационно обусловленный опыт, учёт которого позволяет эту значимость сделать темой рассмотрения. Итак: «протофилософский опыт» – это критико-философский конструкт, позволяющий ставить и рассматривать вопрос об актуальной философии в условиях прагматического поворота. (Кстати, он определяется как «материальный» и характеризуется при помощи телесно-чувственной метафорики лишь в семантической оппозиции «идеализму самопонимания» и интеллектуалистской практике «философии философов»; вовсе не имеется в виду, что он и «сам по себе», т. е. вне контекста данного противопоставления, может быть описан в каких-то бихевиористских или морфо-физиологических терминах.)

И ещё о двух недоразумениях в критике Андрея. Во-первых, он указывает на то, что рассмотрение вопроса о возможности философии «не коррелирует с проблемой сознанности или несознанности, соответственно, не является вопросом того, что Фурс называет "философией сознания"». Конечно, не коррелирует. Здесь логическая последовательность (хотя и непоследовательность изложения в статье) такова: возможность философии как стоящего дела связывается с исполнением протофилософского опыта, решающим моментом которого является изобретение того или иного техноса. Некоторые из техносов становятся эпохальными; таким техносом, в частности, была «машина сознания», в своей первоначальной версии изобретённая Декартом.

Во-вторых, Андрей находит моё обращение к Декарту неоправданным и дезориентирующим: он утверждает, что мне не следовало «прикрываться философией Декарта», т. к. это лишь привело к восприятию статьи как определённой историко-философской реконструкции; лучше было бы недвусмысленно очертить общую проблему в собственных недвусмысленно определяемых терминах. Интересно, каким же образом — в режиме абстрактных спекуляций о «сущности философии вообще»? По-моему, характеристики «протофилософского опыта» можно извлекать только из рассмотрения конкретных историко-философских «случаев», интерпретируя их содержание в свете принципиальной постановки вопроса об измерении, «поперечном интеллигибельному полю философии». При этом эвристично обращение не к образцовым «постметафизическим» философам (у которых аналогичная постановка вопроса явным образом присутствует), а к каноническим «классикам»: можно вылущить такие чёрточки искомого опыта, которые ещё не отражены в современном «постметафизическом» словаре. Кроме того, для коррекции нашего философского самопонимания важно показывать, что действительная философия и прежде, в «классические» времена, предполагала исполнение опыта, предпосылочного к учёным занятиям.[15] Так что обращение к Декарту в действительности важно для обсуждаемой статьи, а принципиальное неприятие предложенной реконструкции коррелирует с неприятием моих основных (мета)философских тезисов.

Евгений Малышкин: Владимир, не вдаваясь пока в детальное обсуждение вашего ответа, хочу лишь переспросить: а что вы имеете в виду под «специфическим опытом философствования»? И, может, разом и выяснится, наконец, что же такое опыт протофилософский? И, дай-то бог, опыт протонефилософский?

Владимир Фурс: Евгений, под «специфическим опытом философствования» в самом общем смысле я имею в виду то, что есть в занятиях философией помимо рутинного следования учёным ритуалам и что, собственно говоря, придаёт последним смысл. Версий определения этого опыта довольно много, см. напр., одну из относительно недавних: «Чего стоит упорство в познании, если оно направлено лишь на приобретение знаний, а не на самообретение … познающего

субъекта? … Что такое современная философия, я бы сказал – философская деятельность, если не критическая работа мысли над самой собой? Если не попытка понять (а вовсе не обосновать уже сказанное), как и до какого предела возможно мыслить иначе? Для философии унизительно стремление извне давать законы другим, растолковывать им, в чём их истина и как её найти.., однако её право – исследовать, что в ней самой можно изменить, упражняясь в познании того, что ей чуждо. “Опыт”, то есть испытание самого себя в игре истины… – такова живая плоть философии» (Foucault M. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. P. 14–15).

«Опыт» не противопоставляется «учёным ритуалам» как некий самодостаточный иррациональный процесс, а, напротив, в них воплощается и реализуется (в частности, у Фуко – в скрупулезных генеалогических изысканиях). А вот «учёные ритуалы» могут до поры до времени отрабатываться вполне автономно, тогда мы имеем дело с вырождением философии в «учёное слововерчение». И если не ставится вопрос о философствовании как «опыте», то нет критериев для опознания актуальной философии и отличения от внешне похожих на неё (сколь угодно учёных) имитаций.

Некоторые дополнительные разъяснения относительно своеобразия своего концепта «протофилософского опыта» я сделал в ответе Андрею Паткулю. Если и они вас не удовлетворят, может быть, этот общий вопрос разбить на несколько более частных и конкретных?

Евгений Малышкин: Опыт – слово, на мой взгляд, не очень удачное, поскольку как только мы зададимся вопросом, чей это опыт, тут же окажется, что он – не того, кто «испытывает» философию. Не «мой» он именно потому, что я сам для себя не прозрачен в той мере, в какой не понятен. А как только я делаю что-то понятным, оно становится понятным не только «мне». И потому опыт не может быть «критерием опознания». Конечно же, здесь есть что обсуждать, но не столько то, как пишет Аскольд, «по каким правилам», сколько сами формы понимания. И что такое действенность формы?

Дело же ведь, как я понял, не столько в наличии самих ритуалов, сколько в их наполненности или пустоте. Другими словами, когда вы говорите, что опыт воплощается и реализуется, то чем это отличается от таких высказываний, как «дух реализует себя» или «мысль себя показывает»?

Владимир Фурс: К сожалению, я, похоже, не всё понял в вопросах; постараюсь ответить, насколько понял. Согласен, слово «опыт» – не идеальное обозначение. Оно позволяет акцентировать момент не-методического совершения, того, что не сводится к действиям по эксплицитным (эксплицируемым) правилам. Конкретнее: моменты рискованного *испытания* «разрыва», приводящего к коренному *преображению* самого себя прежнего. «Опыт» также позволяет резче дистанцировать предложенное понимание философии от интеллектуализма. Вместе с тем, слово «опыт» отчасти дезориентирует, т. к. внушает

привязку к индивиду («философствование как личный опыт»). Если этим ограничиться, то получается «по Паткулю»: у кого какой опыт, у того такая и философия.

В моём понимании, «опыт» не является достоянием индивида, хотя, конечно же, совершается индивидами. За исключением воображаемой ситуации «первого дня», философствование (самое что ни на есть аутентичное) – это, главным образом, продолжение (прежней) философии. Поэтому центральный организующий элемент «опыта» – не индивид, а «технос» («протезное тело понимания»), который индивидом находится в готовом виде и который он разделяет с другими (поэтому понятное мне понятно и другим, использующим тот же технос).

По поводу «критерия опознания». Я полагаю, что тематизация «опыта» (включающего «техносы» в качестве центрального элемента) позволяет ставить вопрос о «критериях». Думаю, это можно показать через анализ философских позиций «поворотных фигур» прошлого, связывая историко-философскую «событийность» их мысли с изобретением новых техносов (точнее, дополнительных «рабочих узлов» в старых «техносах»). Уже это – непростая задача, как показала жаркая дискуссия по поводу предложенного образа «Декарта».

Но дело вообще крайне осложняется, коль скоро мы задаёмся вопросом о принадлежности умствований какого-то нашего знакомого Васи Пупкина к «актуальной философии». Последняя определяется использованием работоспособных «техносов», но это лишь номинальное определение. И первым шагом к тому, чтобы сделать предложенный «критерий опознания» хотя бы относительно работающим инструментом, является, по моему мнению, проработка понятия исторически изменчивой «кондиции философствования», которая определялась бы с опорой на признанные образцы. Скажем, работа, проделанная «мэтрами подозрения», лишает актуальности «машину сознания» (опора на самоданности сознания/мышления становится невозможной для вменяемого философствования). Но ведь это так только для определённой категории лиц (включая меня), а для других «мэтры» – лишь скандальные недоумки, а действительные образцы философии задают Декарт и/или Аристотель. Значит: а) «кондицию философствования» невозможно описать в объективных терминах; б) философия в любой момент времени неустранимо гетерогенна.

Но если единообразное определение актуальной «кондиции» невозможно, имеет ли смысл вообще о ней говорить? Думаю, имеет: единообразное определение невозможно как прочно достигнутый результат, но как процесс договаривания оно крайне важно для того, чтобы актуальная философия в своём неустранимом многообразии всё же не распадалась на множество самодовольных вкусовых сообществ.

Андрей Паткуль: Ага. Меня вот сегодня осенило: до сих пор мы понимали протофилософский опыт как первый перед осуществлением философии, т. е. первый в смысле порядка следования. Но есть ва-

риант, радикально меняющий направление интерпретации: протофилософский опыт — это не что иное, как опыт в сфере *prote philosophia*.

Аскольд Тимофеенко: Хе-хе, это ж ясно, что «первая философия» и «протофилософский» — паронимы. И засунуть «первофилософский опыт» вперёд «первой философии» — это сделать её не первой, а второй, такой, которая «сама себя наивно считает первой», а на самом деле вторит подлинно первому… Кажется, что это обыкновенный фокус-покус.

Что же касается того, чтобы засунуть опыт в саму первую философию, то для этого нет надобности, потому что в науке есть нечто подобное опыту, но не опытное, именно — искание в том его виде, когда оно имеет что-то, что ещё не отнесено к началу. Тогда есть апория или проблема. Однако выдавать что-то проблемное или апорийное за опытно данное — это некорректно останавливать работу, ибо наука есть знание не сущего (не данных), но причин и начал сущего (условий данного). Нельзя действовать в науке так, что, дескать, мы уже кое-что нашли, а почему это *что* вдруг оказалось данным — пусть кто-то другой думает, лошадь, например, у неё голова побольше нашей будет…

Евгений Малышкин: Аскольд, а не поспешил ты здесь с лошадью? Речь ведь идёт именно об условиях, при которых мышление выполнимо. Думаем мы ведь не о чём-то, о чём вообще можно думать, а о том, что подумано так-то и так-то. Согласен, здесь более прямая конструкция, чем она описана у Владимира, ведь думаем об уже подуманном, а не об уже испытанном. Но вот это самое «подуманное» плохо узнаётся, когда мы называем его апорийным или проблемным, поскольку само оно не останавливает, а подгоняет и тем самым оказывается условием.

Интересно было бы разобрать в этом смысле и заезженную «машину». Что, собственно, означает эта метафора, «машина сознания»? Для Владимира, мне кажется, она значит некую нерефлексируемую однородность дискурсивной практики, последовательность сцепления терминов, чья сцепка подчиняется заранее данным правилам. И его, Владимира, указание состоит в том, что плохо не то, что они даны, а то, что данность их не продумана как данность, в этом смысле, не соответствует требованиям научности. Отсюда — однородность сознания, его самоданность, прозрачность и проч. нехорошие слова.

Но в указаниях Владимира есть неясность следующего рода: обнаруживаем ли мы таковую ненаучность в тексте Декарта, в последующей за ним традиции или в учёных слововерчителях, кои к философии не имеют отношения (и тогда мы эту третью возможность вообще не должны рассматривать)? Если это указание относится к Декарту, то твоя критика *враки* справедлива. Если же тема незаметно для участников дискуссии сменилась, и мы обсуждаем уже не *Враку*, а саму традицию, то нужно прояснить, а что это за традиция такая. И не принадлежат ли «мэтры подозрения» самой этой традиции. Я

не уверен, но, видимо, под «мэтрами» Владимир имеет в виду Ницше, Маркса и Фрейда. Но ведь сам Декарт *мэтрее* всех названных в своём подозрении сущего в несуществовании. И попытка заявить некую новую позицию-традицию, начинающуюся с Ницше, не раз критиковалась тем же Хайдеггером.

Правда, есть ещё возможность понять слово «машина» в мамардашвилевском смысле: машина есть не сцепленность слов, но сцепленность смыслов и символов. Но ведь для самого Мамардашвили слова «машина сознания» звучат как «духовная осмотрительность», поскольку он постоянно оговаривается: я сам не понимаю, о чём. И в этом смысле не критикую некую внешнюю по отношению ко «мне» машину. В любом случае, характер Володиных указаний так и не прояснен.

Вот! А ты говоришь — лошадь. Позапрошлый век, все уже отказались от гужевой тяги, на машинах ездим!

Аскольд Тимофеенко: Кажется, что Андрей Паткуль не вполне точно идентифицировал «идеализм», с которым — независимо от намерений и уж точно вне зависимости от обыкновения неточно и нестрого обращаться с терминами — имеет дело Владимир Фурс. И эта неточность связана, прежде всего, с тем, что «идеализм» получил расширенное значение «идеализма философского самопонимания» как «упреждающей всякую философскую работу предположенности "того, с чем" эта работа имеет дело, предположенности, которая не принимается во внимание при осуществлении этой самой работы». Тем самым «идеализм» у Андрея Паткуля выводится за пределы любой оппозиции или композиции «-измов» и несёт значение «предметности философской работы в целом». Тогда как у Владимира Фурса речь идёт об «идеализме», конкурентном «материализму» или «эмпиризму», хотя бы в той мере, в которой самозабвенной «идеалистичности профессионально-философского самопонимания» подставлен (или сопоставлен, или противопоставлен — на выбор) «материальный, или телесный, опыт». Оттого этот «идеализм предметной философской работы» у Андрея Паткуля явно воспроизводит даже не кантовское понятие «трансцендентального идеализма», выдвинутое вслед и против «материального идеализма» Беркли или «проблематического идеализма» Декарта и опознаваемое благодаря выражению Фурса «работа нашего мышления со специфическим интеллигибельным полем при посредстве соответствующего понятийно-категориального языка», но классическое гегелевское понятие идеализма как *единственного* высшего принципа, того принципа, который отклоняет любой другой за пределы философии ввиду неадекватности; того принципа, который возвышается в развитии научного знания, того идеализма, который необходимо окончателен, мимо которого не пройти и неприятие которого означает всего лишь недоделанную работу. (В пределах гегелевского понятия идеализма любой другой «-изм» означает историческую форму самого идеализма, идеализм и философия представляют собой тождество окончания свершившейся истории.

История – это конкуренция принципов, итог истории – победа единственно достойного, то есть абсолютного идеализма.)

Что бы я предложил как наиболее подходящее для идеализма, фигурирующего у Фурса? Не упомянутый мной трансцендентальный идеализм Канта, но идеализм феноменологической философии у Гуссерля, приобретённый ею при переориентации с дескриптивной методики на конститутивную, то есть при инновативном утверждении главенства редукции и сферы чистого сознания как собственного поля философских исследований и при своеобразном сближении с трансцендентально-идеалистической позицией неокантианства. Идеализм той трансцендентальной феноменологии, которая заменяет максиму «к самим вещам» максимализмом творчества истинных смыслов всего и вся в сфере чистого сознания. Идеализм *Идей к чистой феноменологии* и, в особенности, *Картезианских медитаций*. (Здесь показательны позиции таких феноменологов, как Ингарден и Хайдеггер: первый настораживает относительно того, чтобы принимать явный доктринальный прогресс Гуссерля за настоящую оптимизацию феноменологической доктрины (см., к примеру, *Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля*, особенно главы-лекции с восьмой по десятую), а второй излагает ключевую феноменологическую проблематику так, как будто она может быть установлена только в режиме дескриптивно-аналитического исследования априори (см.: *Пролегомены к истории понятия времени*, гл. 1, 2).)

При таком определении идеализма гораздо понятнее окажется необходимость дескрипции «тела», или «телесного опыта», в антиидеализме (как его ни называй, «материализм» или «эмпиризм», без разницы) – нет ничего двусмысленного в том, чтобы редукции естественной установки и конституции телесного мира противопоставить диагностику перверсивных телесных практик на первичной сцене и за её кулисами…

Зря или не зря Владимир Фурс «выбрал себе в оппоненты то, что он ласково называет “философией сознания” (представляемой всё тем же Декартом), с её “автономным, непосредственно достоверным, рефлексивно прозрачным *Я*”» – это не вопрос в той мере, в какой одна генетическая трактовка оспаривает другую, совершенно не зависимо от того, что обе они в равной мере малосмысленные, и тут ничего не поделаешь (такая «борьба» более всего напоминает «схватку» противников-«гигантов» в торжествующей пошлости шоу «кэтча»).

Но если согласиться с тем, что настоящее дело философии отнюдь не в генетических потугах феноменологической философии сознания «наконец-то представить правильное введение в курс философских занятий» и не во вполне однопорядковых психобиографических упражнениях её инсургентов в поневоле карикатуризирующих переописаниях и самих по себе, безо всякого переописания, нелепых «академических танцев при инициации», имитирующих введение в невводимое (хм, корявенько звучит «введение в невводимое», неочевиден его смысл, а именно: «введения в то, во что невозможно войти; введения в то, куда нет входа»), то есть не в изобретательстве «начал

для начал» или «сущностей для сущностей» — разного рода «протопротофилософий» или «метаметафизик», тогда поневоле в стороне останется и «идеализм философского самопонимания». Потому что протежирование или поперечно-оппозиционная дезавуация этого идеализма недвусмысленно сосредоточены на том, «откуда и из чего были отвлечены и извлечены» вещи сами по себе.

Тогда как идеализму гегелевского образца — то есть идеализму не генетическому, но историческому — вопрос о том, «может ли философия быть и оставаться философией и, главное, уже начинаться как философия, если проблемное в ней не будет обладать своим собственным содержанием само по себе, независимо от того, будет ли это содержание каким-либо предположением вообще или нет», вполне и вполне адресуем. Ровно в той мере, в какой философия не отождествляется с философствованием сознательного и рефлексирующего индивидуума или с вытеснением актуального философского смысла из бессознательной, но производительной машины, имеющей желание пофилософствовать на злобу дня...

Примечания

1 См.: примечание 1 к *Враке* // Топос. 2006. № 1(12). С. 14.
2 Там же. С. 5.
3 См.: п. 22 «Замечаний» к *Враке* Владимира Фурса. С указанными «Замечаниями» можно ознакомиться на сайте ЕГУ
4 Топос. 2006. № 1(12). С. 11.
5 Там же.
6 См.: п. 6 «Замечаний».
7 Топос. 2006. № 1(12). С. 13.
8 Фихте И. Г. *Первое введение в наукоучение* // Фихте И. Г. Соч. в 2 тт. Т. 1. СПб., 1993. С. 460.
9 «Левое отношение к философии», как называет это Тимофеенко. Ср.: п. 12 «Замечаний».
10 Ср.: п. 13 «Замечаний».
11 Ср.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 16.
12 Фурс В. Декарт — учитель философии // Топос. 2006. № 1(12). С. 11–12.
13 Так что ответ на вопрос Андрея о том, «какое понятие философии мы уже должны иметь, чтобы получить нечто такое, как прото-но-всё-же-философский опыт», предельно прост: «постметафизическое».
14 Андрей отмечает, что, поскольку рассматриваемая в статье проблемная конфигурация как таковая не Фурсом выдумана, Фурсу следовало бы сослаться на образцовые примеры её проработки и обозначить своеобразие собственной проблематизации.
15 Ясно, что подобное предприятие исполнимо лишь в режиме «активной интерпретации». Бесспорно, что допустимая степень «активности» может и должна обсуждаться, но принципиальная правомерность такого подхода к историко-философским текстам, по-моему, неоспорима. Помните, у Марка Блока (основоположника школы «Анналов»): исторический источник сам по себе ничего не говорит, он всегда лишь отвечает на вопросы, задаваемые ему исследователем-историком, даже если сам историк не отдает себе отчёта в этом обстоятельстве.

О «ТЕЗИСЕ ФУРСА»

Иван Микиртумов

Я очень благодарен Евгению Малышкину, который посоветовал мне ознакомиться с дискуссией о «враке» Владимира Фурса и пригласил принять в ней участие. Занимаясь логикой и будучи профаном в тех материях, о которых повествуют уважаемые участники дискуссии, я сначала робел, но теперь я здесь.

«Враку» Фурса я осилил не дальше того места, где начинается перечисление «процедур» у Декарта, т. е. до середины первой страницы. Затем я стал читать «наискось», иногда пропуская абзацы. Почитав первую критику Аскольда Тимофеенко, я решил повторно прочитать «враку», но, увы, как дошёл до «процедур» у Декарта, взгляд поехал в правый нижний угол страницы – автор пишет «что-то не то». Дочитать до конца я более не пытался. Пусть простит меня Владимир Фурс (я искуплю вину в дальнейшем), текст его «враки» – это постмодернистская болтовня. Хорошо ещё, что нет латинских и греческих слов, снабжённых оригинальными переводами. Такой болтовнёй набиты журналы, статьи и книжки на всех языках, и я не сомневаюсь, что список авторитетов, на которые Владимир ссылается, можно пополнять и пополнять. Мне понятно возмущение Аскольда Тимофеенко, когда вместо Декарта он столкнулся с медиа-гипер-Декартом, продуктом всеобщего высшего и тотального плюрализма. Не станем упрекать Фурса в том, что он попал под постмодернистский каток, все мы намотаны на его оси. Основная черта постмодернистского писательства – пишу, как мне пишется. Кажется мне про Декарта то-то и то-то в этот приятный вечер, так и напишу, пришёл мне на ум «протофилософский» опыт – жалко вычеркнуть, пусть будет; не читал я, например, Мальбранша, но мне Малышкин про него рассказывал, так и напишу, скорректировав мнение Малышкина на свой вкус. На полном серьёзе скажу: так тоже можно! Почему бы и нет!? В XIX веке все страдали за научность, языки учили – латинский, древнегреческий, да и европейских по несколько штук, все писания профессорам бородатым показывали, примечания учёные составляли, публиковали по одной статье в несколько лет и т. д. Ну и что, стали добрее, умнее и красивее? Ни капельки. Знаний, например про античность, накопили столько, что только немногие уникумы в них ориентируются. Так что все правы, и Владимир Фурс, и Аскольд Тимофеенко: переврать или, наоборот, аутентично воссоздать Декарта – это и не хорошо, и не плохо, можно так, а можно эдак. Писатель и читатель постмодернистских времён оперируют не данными, т. е. некими точными проверяемыми

сведениями, а концептами (смыслами) чего бы то ни было, которые, как орехи в шоколаде, впаяны в интерпретацию. Крутизна такой интерпретации — в авантюрности и максимальной свободе от материала, которую автор нащупывает сам в пределах своей компетентности и некомпетентности аудитории. Но когда гонишь и знаешь, что гонишь, когда выдумываешь на ходу небывалые слова и интерпретации, ты обязан быть либо остроумным (когда пишешь некоммерчески для небольшого круга), либо конъюнктурным (если работаешь на продажу), иначе хоть вообще не пиши. Остроумна ли «врака» Фурса, я не могу сказать, поскольку, как уже говорил, читал её не всю. Но у Аскольда Тимофеенко плохо с чувством юмора, увы. Перефразирую одного авторитетного профессора: чтобы спорить с постмодернистской «вракой», нужно не иметь чувства юмора. Вот Андрей Паткуль чувство юмора имеет. Текст его изящен, корректен, хотя я ничего в нём не понял. Он произвёл герменевтику «враки» Фурса, хотя Фурс не во всём с ним согласился (этот текст я также не смог прочитать); и это реализовался философский процесс: каков привет, таков ответ.

Я извлёк из «враки» Владимира Фурса, т. е. из верхней половины её первой страницы, позитивное содержание, которое заинтересовало меня, наверное, в силу моих занятий логической теорией смысла и эпистемической логикой. (В остальном тексте «враки» встречаются отдельные интересные и верные суждения, в том числе касающиеся Декарта, например, о слабости доказательств бытия Бога, хотя это и не ново.)

Теперь перейду к *тезису* Владимира Фурса (далее — В. Ф.). Тезис этот состоит из двух частей: «(первая часть) *первично сознание представляет собой не некое антропологическое свойство, а совокупность рабочих процедур, обеспечивающих определённый режим генерирования философского знания,* (вторая) *и лишь впоследствии философы, работающие в этом режиме, убедили остальных людей, что все они обладают сознанием (убедили, впрочем, не совсем беспочвенно)*».

В первой части тезиса слабым местом является слово *первично*. Я готов, при ряде условий, о которых скажу ниже, допустить описание сознания как совокупности некоторых процедур порождения знания, но не согласен ни с первичностью этого его качества, ни с тем, что порождение знания вообще и философского в частности может иметь некоторый «приоритетный», «центральный», «основной» и пр. характер. Первично, вторично, третично и т. д. предполагают «историю» сознания или, говоря совсем уж плохими словами, его становление от чего-то, что сознанием не является и есть, скажем, у обезьяны, к тому, что делает философа философом. Антропологи рубежа веков любили описывать мышление «первобытное», «примитивное», «алогичное» — список эпитетов можно продолжать — у разных далёких народов. А как эти антропологи отличали «цивилизованного» человека от «дикаря»? У «цивилизованного» сюртук, котелок и трость, а «дикарь» ходит голышом, «цивилизованный» деньги хранит в банке и выписывает чек, а «дикарь» сушит гусениц на солнце, «цивилизованный» верит в истину—добро—красоту, а «дикарь» — в большую

змею, «цивилизованный» изобрёл науки и философии, а у «дикаря» свальность. Наконец, последний аргумент в пользу того, что «настоящее» мышление у «цивилизованного» белого человека и «специальное» – у «дикаря»: «цивилизованный» белый дядя за пустую консервную банку купил «дикаря» с его джунглями, затем продал, затем опять купил, затем выкорчевал джунгли, продал «дикаря» в рабство, затем освободил из рабства и одел на него сюртук, но подверг дискриминациям, затем боролся за его права, отменил дискриминации, опять насадил джунгли и пытается теперь снять с «дикаря» сюртук и вернуть на историческую родину, чтобы он там жил в виде национального парка; но «дикарь» этого не хочет, а хочет жить в городе и ходить в кино, поэтому за жизнь в джунглях ему приходится приплачивать. Мораль: кто кем руководит, тот и мыслит правильнее, а для чего руководит, как руководит – это и не важно. Если бы был бог и была уверенность в том, что разум, например, Декарта подобен божественному, то в дифференциации разных видов сознания и мышления удалось бы навести порядок: если ты, например, слаб в геометрии, в латыни или в греческих лириках, то мышление у тебя «не того», не вполне подобно божественному, а значит, доверять тебе в ряде вопросов не следует. Отсюда – ограничение в разного рода правах, наделение обязанностями «по способностям», выделение классов умных, глупых и тех, что посередине, и соответствующее распределение власти и богатств. Между прочим, это было бы самое стабильное и эффективное общество – приблизительно так Аристотель и думал, а вслед за ним множество консервативно настроенных интеллектуалов всех времён и народов. Но, увы, идеал недостижим, и у кого голова лучше – это вопрос без ответа. Основываясь в основном на интуиции, я склоняюсь к мысли, что никакого становления сознания и мышления нет, т. е. «истории» сознания нет, но при этом не буду отрицать, что однажды появился первый мыслящий субъект, обладающий сознанием, подобным моему. До него таких субъектов не было, а были какие-то другие, психические способности которых были иными. Просто иными, не лучше и не хуже. И если у меня – сознание, то у них – нет, и это им не в укор.

Сказать, что философы убедили кого-то в чём-то (вторая часть тезиса В. Ф.) – это значит, на мой взгляд, исказить суть философии и роль философов. Очень неприятно множественное число – «хор философов» – это что-то невероятное. Взыскательный мыслитель и себя самого с трудом может убедить, не говоря уж о другом мыслителе и, тем более, о публике, для которой наши проблемы едва ли заметны. Философия вошла в число наук от широты греческой души, для которой не имеющее практического применения знание, полученное достойными людьми в достойной беседе, не проигрывало в имидже практически полезному знанию. Эта широта души из гуманитарных (в прямом и переносном смыслах) соображений культивировалась по следам греков со времени Ренессанса, достигла своего пика к началу XX века и забралась ещё выше на наших глазах, что подтверждается процветанием сонма лженаук. Философию продолжают держать в

списках наук «за компанию» со многими другими, относительно нужности финансирования которых имеются лишь общие соображения всё того же гуманитарного характера, из-за чего предпочитают не спорить ввиду малой цены вопроса. Чтобы меня правильно поняли: я говорю здесь не о том, кто и зачем философствует, а о том, готов ли я раскошелиться на содержание философов и в каком объёме. Честно говоря, если на классическую филологию я готов дать несколько рублей, то на философию – нет. Если она чего-то стоит, то сумеет заявить о себе и процвести в узком кругу бескорыстных любителей.

Теперь, прежде чем перейти к уточнению тезиса В. Ф., я хочу указать на терминологическое несоответствие. То, что В. Ф. называет «процедурой», лучше, как мне кажется, называть просто методическим приёмом. Процедура – это действие, которое выполняется шаг за шагом и предполагает, во-первых, ясность того, какой результат может быть получен на каждом шаге, и, во-вторых, направленность на некоторое состояние предмета воздействия как на цель. Процедуры мы применяем к предметам и явлениям, которые уже достаточно хорошо знакомы, а попытка действовать по некоторой известной процедуре в новой ситуации или в отношении нового объекта, как правило, не приносит успеха: если я научился взнуздывать пони, то применение этой процедуры к гиппогрифу приведёт к «непредсказуемым последствиям». Похоже на то, что в тезисе В. Ф. понятие процедуры не до конца различено с понятием методического приёма. Для «враки» это нормально. Я вижу у В. Ф. две идеи. Грубо: (1) есть мыслительные процедуры, с помощью которых можно получить описание сознания; (2) имеются методические приёмы, конституирующие конкретное философское мышление. Обе идеи В. Ф. хорошие. Каталогизировать у некоего классика его методические приёмы – это было бы весьма поучительно. (В Калининграде есть достойный автор – А. М. Сологубов. Недавно он написал кандидатскую диссертацию, в которой подверг детальному анализу работу Канта «... о поговорке ...», проявив все использованные там методические и аргументативные приёмы. Читать эту работу мне было очень интересно. Но излюбленные методические приёмы есть не только у философов, но и у профанов, например у следователей и врачей. Философ же непредсказуем, и, конечно, вопрос не в том, есть ли у него методический приём, а в том, почему он использует именно его.)

В рамках дескриптивной психологии можно описывать сознание как набор мыслительных процедур, которые им осуществляются, понимая последние в каком-то специально уточняемом «широком» смысле. Для каких-то целей это будет плодотворно, например, при описании возрастного созревания мышления или видов деятельности. Всё, что образует наш опыт, подразделяется по подобию, аналогии, сходству и т. п. и в таком виде сохраняется в памяти. Если считать законченный фрагмент опыта, способный предопределять акт сознания, мыслительной процедурой, то для каждого акта мы получим набор таких процедур, каждая из которых претендует на роль образца его осуществления. Исключив проявления воли и/или свободу, мы увидим

рутинное воспроизведение процедур, уже освоенных ранее и обеспечивающих прикуривание сигареты, произнесение ругательства, постановку диагноза и, в том числе, зачин размышления по некоторому поводу и ходы такого размышления.

Разнообразный опыт, в том числе и опыт собственной интеллектуальной деятельности, приносит множество освоенных мыслительных реакций и процедур. Сильный в рефлексии ум способен управлять выбором из этого множества такого «движка» для конкретного размышления, который был бы адекватен предмету мысли, затем переменить его, когда это потребуется, и в любой момент уметь дать себе отчёт в том, в какой степени результаты размышления обусловлены артефактами тех или иных мыслительных процедур. Но к методическим приёмам это не относится, поскольку последние неотделимы от содержания и не являются формой или клише. Сомнение риторически проговаривается Декартом как методический приём, как правило, но оно в этом своём качестве не является мыслительной процедурой, подобно тому как для архитектора замысел дома с конкретными размерами площадки, каким-то решением по этажности, высоте, колоннам и фронтонам – это конкретная реализация идеи дома в данном месте, в данное время и при данном бюджете (что соответствует методическому приёму этого архитектора строить дома так, как он это делает), а соотношение длинны и ширины окон и колонн, их ритм, завершение колоннады фронтоном некоторых пропорций раскладываются на мыслительные процедуры, которыми привычно руководят интуиция и навык. Ну и, наконец, мыслительные процедуры спонтанно всплывают из трансцендентного далёка и оформляют наши размышления, а методический приём – это плод умственных усилий.

Сколько есть философских писателей, которые не отдают себе отчёта в том, почему их мысль движется в ту или иную сторону! Самое печальное впечатление производят философствующие естественники. Придя, например, к могучей мысли, что общество подобно организму, такой естественник, используя свои знания о лягушках и глине, строит теорию общества. Кто не знает синергетику – наиболее курьёзный результат «слияния наук», мудрость которого зиждется на «диалектике» порядка и хаоса!

Преимущество философствования в способности различить реализуемые мыслительные процедуры и в свободном выборе жанра и методических приёмов. Нагруженность артефактами этих инструментов увеличивается с нарастанием. Методический приём – это сплошной артефакт, в котором средство и предмет не различаются вовсе, подобно тому как тесто подходит на дрожжах. Жанр же используется для того, чтобы абстрагироваться от дискурса. Диалоги Платона – ярчайший пример. Чтобы в этом убедиться, достаточно предпринять попытку изложить содержание, например, *Парменида*, *Софиста* или *Федона* в виде трактата, но без домыслов и интерпретаций. Это относится и к теории государства по следам *Государства* и *Законов*. Там встречаются такие вещи, что иначе как устами Сократа или какого-то другого очень мудрого старца их не изложить.

Другой пример — «Ницше *Заратустра*: пересказ в конспективном изложении» — кто возьмётся? Дело не в том, что Платон или Ницше специально мистифицируют и путают читателя, просто философ заботится о том, чтобы его тексты понимали так и настолько, насколько он этого хочет. У Декарта просматриваются жанр и стиль, которым он так или иначе следует. Они аристократичны и светски. Фрагменты его текстов вполне можно как опубликовать в виде трактата, так и сделать частью письма другу или какой-нибудь герцогине. В те времена письма читали внимательно и, если в них не было тайн, вслух. В окружении герцогини были прелат — духовник, кузина — старая дева, графиня — подруга детства, приехавшая погостить на пару месяцев, пара компаньонок и пара приживалок. Вот эта публика могла слушать письма Декарта в исполнении одной из компаньонок. Читабельно? Вполне. Понятно? Весьма. Благоразумно? Очень. Благочестиво? Да. «Мой друг Картезий хорошо владеет пером, ум его последователен и строг», — скажет герцогиня и будет права. «Много вольномыслия, но Господа не забыл, как эти, которые…», — скажет кузина — старая дева. В общем, по-настоящему аристократический автор: элегантен, разумен, полон достоинства, никаких резкостей, бога не забывает. Такая светскость присуща, например, Бэкону, Локку, Руссо, Монтескьё и даже Лейбницу, но потом начинается вакханалия профессоров, романтиков и профессоров-романтиков, а светский тон в «умных» вопросах стали задавать журналы, Чаадаев, Спенсер, Хомяков и пр. Мог бы Декарт быть таким, как Бруно или Спиноза, маргинальным, несветским персонажем? Жабо, шпага, шляпа с пером и *cogito ergo sum* связаны между собой крепко, причём связаны чисто стилистически.

Декарт риторичен, особенно в *Рассуждении о методе*, где изрядно налито «воды». Этот стиль изложения — на французском языке и обыденным языком — значим не менее содержания. Он хочет сказать: «Я философствую, я — один из вас, благородных, образованных, читающих людей, для которых достоинство есть достоинство разума. Мою интеллектуальную биографию я вам демонстрирую, чтобы вы могли сравнить её со своим умственным развитием. Мнения записных “философов” мне не интересны, мне интересно ваше мнение. Я человек благонамеренный, трезвый, строгих правил, “всё в меру”, во всём метода». Отсюда и риторика «правил», «метода», «руководства ума». Декарт не случайно оказался для В. Ф. «родным», «стариком Декартом», на котором можно оттоптаться в процессе «активной интерпретации». Декарт с достоинством, но просится в компанию, обещает разговоры на равных. И тем самым он создаёт «случай Декарта», так возмутивший Аскольда. Этот «случай» — его личный тон, биографические детали (так же, как у Ларошфуко, де Реца, Монтеня и т. д.) — надо понимать как риторическую фигуру и стилистический приём, и современники так всё это и понимали, не лезли к почтенным авторам с интерпретациями и пивом, а сейчас в нашей вольнице неизбежно получается «старик Декарт» — и с этим ничего не поделать. (А про «старика Сократа», босоногого, в грязной рубахе, на ложе

с Алкивиадом, мы не забыли?! – это стилистические приёмчики Платона и его школы.)

В этой связи замечу, что «враку» В. Ф. о Декарте в научный журнал не пошлёшь (не по-научному писано), в письме другу не отправишь даже по e-mail («Я, – скажет друг, – что, обязан это читать?!»), зато её приемлет интернет. Спасибо ему за это. А насколько жанр влияет на «движок» философствования – это хороший вопрос.

Моя редакция тезиса В.Ф. выглядит так: *для ряда целей сознание удобно представлять как совокупность мыслительных процедур, методических приёмов и жанрово-стилистических предпочтений, обеспечивающих определённый режим генерирования знания, в том числе философского; тогда философ представляется нам работающим в режиме философского знания, который он не может покинуть, не утратив единственно возможной позиции, в которой мыслящему разуму доступен выбор мыслительных процедур, жанра, стиля и методических приёмов, а потому философ оставляет все прочие режимы сознания в стороне (они ему могут быть просто неизвестны) и в качестве гипотезы допускает, что остальные люди также могут обладать философствующим сознанием (что находит разнообразные подтверждения, хотя и не может получить статус общего закона).*

Наконец, последнее. Все, кто будут придираться к методическому приёму самого В. Ф., должны прежде учесть, что от любого приёма ждут новых знаний, причём в данных конкретных обстоятельствах и относительно конкретных целей исследования. Приём В. Ф. может оказаться релевантен в одном случае и нерелевантен в другом, и это совершенно нормально: не бывает универсальных «исследовательских машин», и как бы нам ни были милы, например, Хайдеггер или Маркс с Лениным, или Гегель, ни на ком из них не построить такой «машины». Описание самого приёма, вне связи с целями и результатами, почти лишено смысла и может вызвать только недоразумения, к числу которых я готов отнести и свою реплику.

Аскольд Тимофеенко: Не могу не согласиться с тем, что мои заметки на *Враку* грешат недостатками, в том числе и недостаточной сочностью, и прежде всего весёлой сочностью, то бишь недостаточностью юмора. Однако именно недостаток юмора столь же легко пополняется, сколь и остаётся… малосущественным, если сразу не принять чуточку заниженных требований к себе, к друзьям по философскому досугу и ко времени, в котором мы все оказались. Впрочем, сразу сделаю оговорку – наверняка претензия к неюмористичности моих заметок есть юмористический по смыслу пассаж хотя бы в той мере, в какой для Ивана Микиртумова выглядит, очевидно, юмористичным ответ Андрея Паткуля, изящный, корректный и… сплошь непонятный. Да, нужно уже смеяться, чтобы непонятное квалифицировать корректным. Однако я готов присоединиться к веселью и готов посмеяться над собой и друзьями, смеющимися надо мной и собой по ходу обсуждения *Враки*. Готов. Но на некоторое время. Не насовсем.

Ибо я не готов вовсю и как бы без оглядки смеяться над временем, в котором мы оказались с нашими философскими занятиями, именно тогда, когда я понимаю это время не только как всеобщую намотанность на огроменный каток позитивизма-гуманитаризма (прошу прощения за неловкий неологизм – называть постфилософствующих интеллектуалов постмодернистами не считаю корректным). Парафразируя Лейбница, скажу: наше время не лучше и не хуже любого другого времени в истории, и в истории чудес не бывает. Или вот другой парафраз: вот наше время, тут нам и прыгать – на далёкие временные Родосы, прошлые или грядущие, нечего кивать. Впрочем, и Иван Микиртумов, кажется мне, отнюдь не смеётся, когда констатирует современное нам процветание сонма лженаук. И тут уже ему можно возражать без всяких юмористических оговорок: первая причина такого процветания установлена им неверно в той мере, в какой это не мифологическая широта известной народной души, но собственное изобретение (установление) философии. Наука есть внутрифилософский феномен. А стремление к наукоподобию и наукообразию – следствие той славы, которую благодаря Платону и Аристотелю наука философия стяжала. И никакая грамматика (ныне именуемая филологией), имеющая прямой интерес к классической словесности, классический смысл науки, то есть прежде всего философии, не воспроизведёт – ибо нужно будет заняться философской работой напрямую. Теория ведь грамматикой не воспроизводится, но только передаётся-переписывается, верно? И искусством интерпретации теоретического разбирательства не заменить, не так ли?

Кроме того, без смеха, но с недоумением замечу: разве Декарт для французов и прочих образованных людей прежде всего и только воспитатель манер и образец светскости? А не муж, острый и глубокий своим умом и учёной славой благодарно осиянный? И не какой угодно учёной славой, но славой первой философии и философии второй, метафизики и физики? И ещё переспрошу недоумённо: разве риторические и этико-научные пассажи в трудах Декарта – это всего лишь показатель стилистической искушённости, а не пример проработки состава научного, искусного и опытного знания в таком целом, в котором части хорошо сочетаются друг с другом? Не нужно ли всегда в жанре видеть и жанрово изображаемые предметы? Предметы философские. (На которых, между прочим, и проверяются на исполнимость процедуры и которые представляют собой такие «цели», которые требуют не удобства процедур, а их необходимости.) Наука, изложенная Декартом, – это наука, а не стильное упражнение в хороших манерах. То есть, прежде всего наука. И потом тоже наука. И потом наука. И только уже потом-потом-потом – научная беллетристика, о которой можно спорить, наполнена ли она благоразумием и учтивостью или всякими экзистенциальными страстями…

«УДАР БЫКА» В ГРУДЬ HOMO ACADEMICUS, или О том, что действительно ценно в философском деле

Виталий Лехциер

Следовало ожидать, что как только кто-то выступит в жанре *враки*, сразу же найдутся оппоненты, неутомимые в деле конструирования правды любыми, имеющимися у них в распоряжении средствами. Тут тебе и глубоководное погружение в вопрос, и железная маска логики, и «мент истины», стоящий на страже историко-философской границы. Следовало ожидать, но стоит ли приветствовать? Тем более что, как это и бывает часто в нашей жизни, «врака» оказывается правдой, «низкой истиной», а «правда» оказывается глубоко законспирированным от самих же его носителей самообманом. Однако окончательный вывод, где правда, а где ложь, разумеется, не за участниками дискуссии. Мы можем лишь добавить масла в добытый Гераклитом огонь. И сделаем это тем резче и решительнее, чем больше того требует сама суть дела, философского дела, та принципиальная позиция о возможности, *последней* возможности философии сегодня, позиция, которая была высказана Владимиром Фурсом и встречена в штыки академическими философами.

В. Фурс тоже академический философ, то есть философ, сформировавшийся в недрах философских институций, работающий в них и обычно выступающий в тех форматах, которые ими предполагаются. Но вдруг что-то произошло. Мне это напоминает разворот Зидана в финальном матче мирового чемпионата по футболу и его удар головой в грудь не ожидавшего такого продолжения событий Матерацци. Фурс тоже нанёс своего рода «удар быка», сильный интеллектуальный удар в хрупкую и корыстную грудь Матерацци академической философии. Зидан, академик своего дела, прямо на футбольном поле, в разгар битвы за первое место, нарушив правила игры, показал, что есть нечто выше футбола. Фурс в пространстве привычных для существования академической философии институций, таких как конференция, журнал и т. п., нарушая все правила соответствующей языковой игры и невинные фоновые зрительские ожидания, объявил, что есть нечто более важное, чем философия. Точнее, чем «готовая» философия, чем та философия, которая похожа на себя, о которой все знают, что вот перед нами философия, а не что-нибудь другое; чем та философия, которая существует благодаря «памяти жанра» и не более того, поскольку давно превратилась в автономный «теоретический самозаконный мир», подчинённый «имманентному закону своего развития», по ту сторону «действительно

переживаемого мира»[1]. Чем та философия, которая всё ещё печётся о своей идентичности, чистоте своего предмета, как чистоте расы, не замечая того, что подобная чистота есть следствие парникового эффекта, вдвойне наивного в эпоху «переменных топосов», кризиса всех идентичностей и самосвидетельств сознания[2], когда только «авторский волевой жест назначения, — как писал лет десять назад Пригов, — может определить даже постфактум произведение по роду службы»[3]. То есть, что же перед нами: философия, поэзия, наука, политика, скандальная выходка или что-нибудь ещё. Он определяет, а вы, хотите — ешьте, хотите — нет. Можете жаловаться в трамвайное депо, как любил повторять мой преподаватель по «зарубежке». Никакой принудительной всеобщности, упование исключительно на благодарную сообщаемость.

Обращение к Декарту у Фурса, конечно, факультативно; можно было бы выбрать и другую фигуру, например, Канта. Здесь не столь важно разоблачение «двойной бухгалтерии» Декарта, и даже не актуализация и перекодировка смыслов его философии — эта работа в принципе не раз уже проделывалась, — сколько переосмысление философии вообще, её возможности и невозможности, рутинизации и реанимации, проведение важнейшей оппозиции «философии для философов» и «актуальной философии». Сходное различение проводил М. Мамардашвили: между философией «профессиональной» (философией «понятий и учений») и «реальной».[4] Под последней он понимал реально случающиеся с нами в т. н. «точках интенсивности» (или «точках актуальности») «жизнемысленные события», в которых нечто с нами происходит, нечто переживается, приоткрывается, — и это нечто может быть выражено разными способами, в том числе такими всеобщими понятиями «профессиональной философии», как «субстанция», «необходимость», «причина» и т. п. (Кстати, Паткуль не так уж далёк от истины, когда, иронизируя, предлагает некоторый экзистенциальный генезис понятия субстанции.) Мамардашвили хотел вернуть философии исконный экзистенциальный смысл. Хайдеггер тоже ведь постоянно твердил о философии не как о специализированной науке, обладающей своей техникой, а, прежде всего, как о «фундаментальном событии в человеческом бытии», «фундаментальном настроении», и когда задавался вопросом: а действительно ли мы спрашиваем, — то имел в виду, что нет никакого теоретического вопрошания о целом без захваченности экзистенции. В захваченности же, а не в отвлечённых, формальных законах логики коренится понятийная строгость метафизики, и, следовательно, «этой захваченности, её пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования»[5].

У Фурса тот же пафос, только другие термины и несколько иные акценты. И слава богу. Думаю, что следовало бы его позицию сделать ещё более максималистской, не оставляющей никаких шансов для политкорректности и компромисса между «школьностью» и «актуальностью». В понятии «актуальная философия» как раз заложена такая счастливая нетолерантная возможность. Это невероятно инте-

ресно, и совсем не «общее место», как полагает многоуважаемый умный Паткуль в своём отклике на выступление Фурса. Наоборот, общим местом, в буквальным смысле, является академическая философия, или «философия учений и систем». Место, прочное и собственное место, важно для неё более всего, и оно у неё есть. Робкие и только набирающие силу ростки протеста против засилья философского академизма, кстати, ростки, счастливо прижившиеся на болотистой почве Санкт-Петербурга (питерцы знают, кого я имею в виду), ещё настолько беспомощны, что сами готовы искать приют в тёплом гнёздышке большого и старого философского жилища. Философия тут изрядно подотстала от искусства, где различение академизма и актуальности (а в философию оно пришло именно отсюда) уже давно стало привычным даже в провинциальных отделах союзов писателей; различение, реализуемое в эстетических платформах, конкретных поэтиках, ориентациях на своего адресата, типе предъявления и т. п.

Всё это, повторю, невероятно интересно, и мы ещё поговорим об «ударе быка» и о перспективах Матерацци, но меня особо умиляет раздавшийся историко-философский окрик, напомнивший свисток верной начальству царский охранки и реакцию советских идеологов на вторжение Америки во Вьетнам. Руки прочь от Декарта – Декарта декартоведов, от истинного Декарта, Декарта-в-себе! Моя бабушка в таких случаях говорила: я тебя умоляю... Неправильно было бы сейчас пускаться в декартоведение – обескураживает сам «подход». Потому просто выскажу свою «методологическую» позицию (по-хорошему следовало бы перечеркнуть это слово и оставить перечёркнутым, как, собственно, все традиционные философские понятия, которые не смехотворны сегодня только в перечёркнутом виде, но предпочту всё же обычные кавычки). Нет никакого Декарта-в-себе, как нет самого по себе Руанского собора. Есть Руанский собор вечером, днём, утром и т. д. Такой вот французский эквивалент феноменологического перспективизма, оттеночной эйдетики, горизонтности любой данности. В том числе – и в отношении историко-философской данности. Декарт – натощак, при плохом настроении, на природе, во время приступа одиночества или коллективной пьянки, в тиши кабинета или за высочайшей кафедрой; Декарт эпический и лирический; Декарт для того, кто ещё верит в «чистый разум» и «трансцендентальные означаемые», для профессионального логика, для англичанина или француза, Декарт для Гуссерля или Мераба, Фурса или Зайцева, в музыкальных вариациях или шахтенных разработках... Примечательно и то, что истории философии-в-себе тоже нет, хотя историки философии, безусловно, есть. (Прямо онтологический скандал какой-то!) А вместе с ними есть и недвусмысленное бурчание, патрульные окрики и педагогические покрикивания, а также хорошо наточенные, правда, уже искусственные зубы. Но это, так сказать, антропологические причуды или институциональные издержки, а может быть, и профессиональные заболевания homo academicus[6], как фарингиты у потомственных лекторов или лучевая болезнь у физиков-ядерщиков. Незачем потрафлять привычкам научного сообщества, говорил Фуко, иначе,

добавим от себя, оно тебе на голову сядет. История философии, как и история вообще, — не горнодобывающая промышленность, а поле полемоса, марсово поле смысла, которое, как ни засеивай его полезной для всех кукурузой и ни прикидывайся интеллектуальной душкой, всё равно не перестанет быть местом ристалища. И здесь уже всё позволено, поскольку никакого историко-философского бога тоже нет. К счастью, нет. Позволено всё, кроме того, что ты сам себе никогда не позволишь. Однако подобный «внутренний цензор» далёк от всякого академического сентиментализма, потому что порождён вовсе не трогательной реальностью нейтрального научного реконструктивизма, нежность и бережность которого в его обращении с материалом имеют инопланетное, читай, нечеловеческое происхождение, ведь отцом их является не кто-нибудь, а разум науки, разум-громовержец. Не порождён он также и требованиями «историко-действенного сознания», взятого как бы в самом себе, в своей принудительной и фактичной логике, навязывающей мне задачу быть орудием осуществления того *дела*, о котором идёт речь в интерпретируемом тексте. Правда, «герменевтическое первенство вопроса», обращённого к тебе из глубины предания, можно понимать и как реальный опыт моей *задетости*, и «выведения в открытое». Тогда мы уже близки к цели. «Внутренний цензор» порождён заповедным, по-своему властным и только тебе известным мотивом. Мотивом — то есть движением, внутри которого ты в один прекрасный момент обнаруживаешь себя в качестве колеблемой ветром паскалевской тростинки. Такое обнаружение Фурс и называет, по-моему, актуальным опытом, «претерпеванием», «травмой», «разрывом» привычной упорядоченности. Гадамер называет всё это просто «опытом», подчёркивая его негативную сущность, всегда содержащиеся в нём разочарование и обманутые ожидания.[7] В отношении историко-философского сознания это значит, что ты обращаешься к Декарту не в силу т. н. «профессионального интереса» (который мы обычно заявляем в анкетах), а потому, что тоже можешь быть радикально обманут, отвергнут, оставлен, богооставлен; потому, что тоже неуверен, что ты есть или пребываешь в состоянии Буриданова осла («безразличии»), утрачивая способность осознанного выбора; потому, что также пробуешь полагаться лишь на себя… Это только один пример. «Картошка в мундире, зелёная карта // Я жизнь поменял на сомненье Декарта, // на тонкие губы и белые руки, // в которых сейчас Мураками Харуки»; «Сворачивай, не сдерживайся так, // как будто дали по башке кувалдой, // Декарт Картезий, бабушкин сустак»; «Артезианской азбуки Рене, // Картезианской толщи минералка, // бог знает кем завещанная мне. // Я говорю о нём или я сплю? // Быть может, он заведомо обманщик? // Пока хандру голландскую коплю, // тяну волынку, как шарманщик? // …Он в этот миг родил меня на свет // и мысль мою, из коей сам родился, и следом всё, каштаны и Турень, // с которой я, сбегая, не простился. // … Передо мной холодные просторы, // где в пять утра подстерегает грипп, // и не раскрыты замыслы, как воры».

Философия, как и поэзия, есть ворованный воздух. Не наличие «своего предмета» определяет легитимность философии (это слишком угрюмая и академическая постановка вопроса), а наличие этого акта воровства, риска, жизни, страсти, если хотите. А где страсть, там страдание... Фурс зря упрекает «философию сознания» в некритичности, слепоте и конструктивизме — на фоне своего основного тезиса, согласно которому академическая философия «вторична и является стоящим делом лишь в той мере, в какой философские умствования насыщены экстремальным "телесным" опытом»[8]. На что Паткуль совершенно справедливо замечает, что, дескать, посмотрите, у вас также полно некритически введённых конструктов. Такими упреками можно обмениваться только внутри «философии философов». Дело вообще не в слепоте и некритичности в отношении предпосылок собственного суждения, которые кроме всего прочего вообще невозможно проследить до самого дна, а в отсутствии или присутствии в философском высказывании серьёзных экзистенциальных инвестиций, которым *действительно* можно было бы верить. Кстати, общества слепых должны периодически подавать в суд за дискриминацию на философов, *обвиняющих* других в слепоте, как будто слепота — порок и не есть такой же, не менее ценный и значимый опыт, как и зрячесть. Критичность, аргументативность, обоснованность и т. п. — вторичные половые признаки философии, как рифма в стихотворении. Сила рационального аргумента не менее мифична и не более реальна, чем Афина Паллада для современника Гомера. Даже Хайдеггер объявляет, что дело не в аргументах. И критику можно понимать не как рафинированное эпистемологическое предприятие, отыскание структур, имеющих всеобщую значимость, а как «критическую онтологию нас самих», «работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ»[9], а это уже не теоретический академизм, а реальное практическое действие, порождённое опытом эмансипации, действие, имеющее политический и экзистенциальный смысл одновременно. «Анализ», «исследование», «строгость», стремление к очевидности в эпоху, когда «у завещанной ясности сбита резьба», — лишь условные *языковые игры*, корпоративные ловушки, всё те же «привычки определённого сообщества», старые модерные утопические амбиции, не приводящие ни к чему, кроме очередного витка *вымывания реального*. Неудивительно, что и *жизнь* уже кажется «кабинетным понятием», конструктом, вводимым «задним «числом», зловещей конструкцией трубочек, подключённых к голове профессора Доуэля. Как жизнь на операционном столе — лишь сменяющие друг друга показания приборов. «Я люблю тебя, жизнь!» — говорит анестезиолог и надевает кислородную маску. Поэтому понятие сегодня должно проникнуться самоиронией как следствием осознания собственной конечности, тщеты и условности, должно возвратиться в своё метафорическое прошлое, отказаться от амбиций захвата предмета и его хранения в пуленепробиваемом жилете спецтерминов. В метафоре, в «темноте», в суггестии, оставляющей реальность в покое, в окончательной вопиющей неопределённости гораздо больше реального, чем в хирургических инструментах

эпистемологических чистюль. Поэтому актуальная философия, которая не ищет страховок и комфорта «обоснований», не стремится во что бы то ни стало избегать ошибок и «предрассудков поспешности», может быть только *голословной*. Голое слово – слово, которое всегда в начале, не требует конспиративных прикрытий и вариантов отхода на случай провала...

Такой философии больше нет. Это печально...

Вот Хайдеггер вроде бы справедливо возвращает нас к истокам, утверждая, что от того, как мы проведём онтологическую дифференцию, зависит жизнь и смерть философии. Всё чётко. Вот только сам он, к великому сожалению и весьма показательно, всё-таки за бытие принял сущее, да ещё и совершенно определённого толка. Никому или почти никому не дано слышать бытие, а кому дано, тот слышит и молчит об этом, помалкивает себе в тряпочку, поскольку если говорит бытие, то сам ты должен молчать, если только не мнишь себя его голосовыми связками. Честнее говорить от себя, про себя, с детской непосредственностью надеясь на взаимность и понимание. Хайдеггер ещё застал философию живой. Он ещё верил в опыт истины как алетейи. Последняя лебединая песня европейской философии – это Делёз, его попытка создать новую *фундаментальную онтологию*, в которой бытие понималось бы как *Различие* в противовес традиции философии тождества. Но в попытке Делёза уже содержится мотив поминальной молитвы и одновременно экстатического ритуального и карнавального танца над телом покойника – постфилософские ужимки, *theatrum philosophicum*, постоянные иронические аллюзии, эксклюзивные исторические коллажи, концептуальная игра. Делёз выводит свои подвижные категории на текстуальные подмостки, и они, как персонажи *Commedia dell' Arte* или новомодного детективного романа, надевают и переодевают маски, с блеском разыгрывая пьесу без начала, конца и смысла, останавливаясь исключительно на *ризоматические* передышки. Я уже не говорю о Деррида, о тематизации *différance*, о последнем фугасном подрыве веры в «трансцендентальные означаемые», после которого философские понятия могут быть вставлены в строчку, как уже было отмечено, только в перечёркнутом виде; о выпущенном из бутылки атипичном вирусе бесконечной «игры означающих отсылок» и, наконец, деконструктивистском грабеже со взломом, на который можно ответить негодованием, шуткой, плевком, высокомерным безразличием или гробовым молчанием, но нельзя, всё равно не получится, остаться прежним.

Всё, о чём здесь говорится, – не дурной апокалиптический тон в философии, а констатация факта. С философией произошло то же, что и с древними языками. Она стала уделом людей, образующих нечто вроде клуба по интересам, клуба любителей пива. Хотя и это, наверно, немало. Её нет в «живом» обороте, она не участвует в жизни, она никем, кроме самих философов, не востребована – нет фигуры философа в общественном сознании. Философия больше не влияет, грубо говоря, на судьбы мира, но с этим ещё как-то можно смириться, не влияет она и на отдельную частную жизнь человека.

Да и собственная её судьба в конечном итоге в руках менеджеров от образования и науки.

Однако, сделаем здесь паузу и вместе с ней «неуклюжий поворот руля»: может быть, философия ещё не родилась, и её не *уже* нет, а *ещё* нет? Как говорил Мандельштам, вчерашний день ещё не родился. А пока есть опыт. Не больше, но и не меньше. «В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс что-то понять».[10] Пока есть опыт. Хотя и он не «есть», поскольку, как известно, случается, испытывается, приобретается, переживается, а потом оседает, седементирует, искажается, испаряется. Отсюда эта безутешная и беспомощная попытка вернуть утраченное или избежать нежелательное. Вернуть – это понятно. Поскольку «жизнь длится в течение поцелуя, // все прочее – // мемуары» (А. Макаров-Кротков). Философия тоже среди «всего прочего», наряду с искусством, это род мемуаров. Платоновский «анамнезис» здесь как нельзя кстати. «Жизнь длится...». Длительность – «вечное настоящее», взорвавшее чередование времен. Но вот мы выпали из него, и теперь наше существование по необходимости приобретает модальность мемуаров, ностальгии, влечения, повторения того, чего уже нет, что выпало в осадок. Философия – продление состояний с помощью всеобщих понятий – я согласен с этой мыслью Мераба, надо только заметить: беспомощное и малоперспективное продление. Становится понятно, что нет никаких внешних причин для философствования – институциональных, профессиональных, формальных. Философия *мотивирована*. Мотивированна – потому что рождена внутренним побудительным движением.

Вместе с тем философия хочет не только вернуть, по-своему воспроизвести опыт, но и, наоборот, заглушить его последствия, «нормализовать», залечить оставленные им раны, восстановить, так сказать, порядок. Фурс акцентирует этот момент в «протофилософском опыте», его болевой, насильственный, приносящий реальное страдание характер. Я думаю, он прав, поскольку философия в конечном итоге рождается из особого чувства собственного существования. А чувство собственного существования есть то же самое, что и чувство собственного неблагополучия, потому что существование человека онтологически неблагополучно, хоть ты тресни, хоть напяль на него консумеристскую культуру или вручи чек на миллион долларов. В конце концов, нет страсти без страдания, удивления – без потрясения, сомнения – без терзаний. Так и «ностальгия по миру в целом» (Новалис – Хайдеггер) как «фундаментальное настроение философствования» есть, безусловно, эффект «невидимого касания» и, безусловно, болезненное чувство, рождающееся в разрыве между возникшей потребностью возвращения домой и его невозможностью (гр. *nostos* – возвращение домой, *algos* – страдание, боль). Ф. Р. Анкерсмит сообщает, что неологизм ностальгия «был введён в 1688 г. немецким врачом Иоханнесом Хофером в диссертации, чтобы описать тоскливые настроения швейцарских наёмников, сражающихся вдалеке от родной страны, – настроения, которые могли кончаться даже по-

пытками самоубийства. ...Ностальгия всегда торопит нас *уничтожить* “смещение”, но фактически без какой-либо последовательности в достижении этой цели»[11], так что она становится вечным фрустрированным, в принципе неутолимым желанием.

Фурс описывает взаимоотношения «протофилософского» опыта и «философии философов» структурой вызова-ответа. И я не понимаю, почему Паткуль здесь «душещипательно» ёрничает. При чём тут дамы Хайдеггера или отсутствие оных у Ницше?! Как же ещё можно получить «предшествующее», как не из «последующего»? Как литературоведение различает *сюжет* (события в художественной последовательности) и *фабулу* (последовательность событий в хронологии), так и здесь. *Вызов* (опыт вызова) хронологически, генетически первичнее. Но сюжет философии – в её ответном, *ответственном* действии. Это отнюдь не проблема предпосылок философского знания, как она обсуждается в классической эпистемологии. Это и не разговор о предрассудках, покоящихся в языке как первичной «среде» нашего опыта. Это нечто совсем из другой оперы, композиция которой, по Б. Вальденфельсу, в запаздывании по отношению к самому себе и в необходимости отвечать на всегда уже свершившийся *патос*.

Преемственность, реальная или мнимая, между «протофилософским опытом» и «философией философов» – тема увлекательная, но пора и честь знать. Под занавес могу предложить другую метафору, описывающую эту корреляцию: «философия философов» (профессиональная философия, «философия понятий и учений») по отношению к «протофилософскому опыту» («реальной философии», патосу, «фундаментальному философскому настроению») выступает как бы *переводом* произведения, *оригинал которого по разным причинам до нас не дошёл*. Поэтому данное отношение подчиняется логике и проблематике перевода как такового. Любой настоящий перевод призван продемонстрировать печальную невозможность перевода. Но невозможность перевода можно почувствовать, только переводя. Что это в таком случае – реконструкция или конструкция, перевод или самостоятельный текст? Важно, чтобы тяготение неуловимого оригинала чувствовалось на всём протяжении перевода, задавало тон, мотивировало его именно в качестве перевода. Актуальное философское выражение опыта и есть такой перевод, оригинал которого потерян.

Примечания

1 Бахтин М. М. *Философская эстетика 1920-х годов* // Бахтин М. М. Собр. соч. в 7 тт. Т. 1. М., 2003, С. 12–14.

2 Молявин В. *Мифология и традиции постмодернизма* // Логос. 1991. Кн. 1: Разум. Духовность. Традиция. С.51. Ср. также: «Мир и языковая деятельность, стоит лишь отвлечься от скромных повседневных задач и обыденных разговоров, утратили однозначность, которая давала бы нам право спросить их о критериях осмысленного. Абсурдность заключается не в бессмыслице, а в разобщённости бесчисленных значений, в отсутствии устраняющей их смыслонаправленности. Недостаёт смысла смыслов, Рима, куда ведут все пути, симфонии, в которой звучали бы все смыслы; нет песни песней. Абсурдность возникает из-за множест-

венности при полном безразличии. Положенные как окончательные, культурные значения суть распад единства» (Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 154–155.

3 Пригов Д. А. *Вторая сакро-куляризация культуры* // Новое литературное обозрение. 1995. № 11. С. 228.

4 Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*... М., 1990. С. 23.

5 Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 331–332.

6 Bourdieu P. *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press, 1990.

7 Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М., 1998, С. 419.

8 Фурс В. *Декарт – учитель философии* // Топос. 2006. № 1(12). С. 13.

9 Фуко М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. М., 2002. С. 354.

10 Мамардашвили М. К. Указ. соч. С. 17.

11 Анкерсмит Ф. Р. *История и тропология: взлёт и падение метафоры*. М., 2003. С. 371–372.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗГЛАГОЛЬСТВОВАНИЯ ПО ПОВОДУ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ВРАКИ

Вахтанг Кебуладзе

Поскольку стиль текста определён самим автором как «врака», то и в реакции на него, на мой взгляд, разрешительно позволить себе быть стилистически произвольным и не придерживаться канонов академической дискуссии. Поэтому не стоит рассматривать эти несколько страниц как осмысленную и обоснованную критику. Это скорее несколько замечаний из феноменологического угла современной философии. При этом феноменология понимается как проект принципиально антиметафизический, тогда как и философия Декарта, и интерпретация некоторых её положений Фурсом с этой точки зрения выглядят метафизично.

Позволю начать свои разглагольствования с исходного определения сознания, которое даёт автор в начале своей статьи: «...сознание представляет собой не некое антропологическое свойство, а совокупность рабочих процедур, обеспечивающих определённый режим генерирования философского знания...». Такое определение сознания как минимум редуцирует познание к философскому познанию, что в случае Декарта, по-видимому, означает познание научное. Таким образом, за бортом оказываются иные формы познания, как-то познание религиозное, художественное и повседневное. Сознание же, понятое как инстанция научного познания, и не может представлять собой ничего иного, кроме как «режима генерирования знания». Не говоря уже о том, что игра слов «сознание – знание» хотя и возможна в русском и немецком языках (соответственно «Bewusstsein – Wissen»), но уже весьма проблематична в английском (consciousness – knowledge), украинском (свідомість – знання) и т. д. Можно согласиться с тем, что у Декарта сознание выступает именно в такой роли. Хотя если учитывать «задвинутое» Хайдеггером в *Европейском нигилизме* предложение переводить *cogito* как представление (Vorstellung), а не как мышление, то следует признать, что уже картезианское понимание сознания не коррелирует с выше приведённым определением, ибо содержанием акта представления не обязательно должно быть знание. Если верить Хайдеггеру, сознание действительно является не «антропологическим свойством», а первичной онтологической структурой представления, в которой в свёрнутом виде уже присутствуют и представляющее, т. е. сознающий субъект представления, и представляемое, или представленное, т. е. осознаваемый объект представления. Хайдеггеровская интерпретация *cogito* весьма спорна, но, во-первых, обоснована некоторыми моментами учения самого

Декарта, который, как известно, к сфере *cogito* относил не только мышление, но и восприятие, во-вторых, даёт возможность разрешить психофизическую проблему и установить онтогносеологическое соответствие. В свете такой возможности «первичная сцена», на которой человек разбирается «с истиной лишь своими малыми силами из-за обманчивости всех внешних гарантий и пособий», выглядит весьма проблематично. В связи с этим возникает вполне обоснованный вопрос о том, с какой такой позиции можно оценить и осудить эту обманчивость именно как обманчивость. Не становимся ли мы таким образом заложниками иллюзии «задних миров»[1], о которой, ссылаясь на Ницше, пишет Сартр в начале *Бытия и ничто*? Не лишаем ли мы сознания почти всего, говоря об обманчивости его опыта, о призрачности мира, который оно непосредственно переживает, чтобы затем приписать ему же слишком много, а именно способность узреть эту обманчивость с какой-то иной позиции, прорваться к миру таким, каким он есть на самом деле? В этом Сартр и усматривает извечную метафизическую бинарность европейской философии. Её и призвана преодолеть феноменология учением о феномене как относительном абсолюте, сущность которого заключается в его кажимости. Здесь Сартр, по всей видимости, апеллирует к определению Хайдеггером в *Бытии и ничто* феномена как того, что само себе через само себя показывает.

Мне могут возразить, что я вместе с классиками феноменологии все ещё остаюсь заложником метафоры созерцания и, соответственно, оптической парадигмы, что неизбежно замыкает мои разглагольствования в солипсический круг философии сознания. Но предоставляет ли нам возможность разорвать этот круг апелляция к телесному опыту, а именно — к тактильной его составляющей? Не требует ли такая апелляция молчаливого признания метафизической двойственности мира (сознание — тело), которую и пытается тематизировать и преодолеть феноменология? Я всё же склонен рассматривать телесность не как субстанцию, противостоящую сознанию, а как структуру его опыта наряду с другими структурами, такими, кстати, как интенциональность. И действительно ли мы можем утверждать, что тактильный опыт, опыт касания, не имеет интенциональную структуру и при этом единственно в нём нам открывается мир как таковой. Во-первых, если учесть «задвинутую» Хайдеггером в *Основных проблемах феноменологии* и поддержанную Гидьдебрандом в *Что такое философия?* встречную интенцию (Gegenintention), то это, с одной стороны, позволяет нам интенционально описать пассивное переживание касания, а с другой, подталкивает к тому, чтобы обратиться как к базовой к другой способности восприятия, а именно к слуху, или, как пишет сам Гильдебранд, к прислушиванию или вслушиванию (lauschen), в котором мир открывается нам таким, каким он есть. И всё же, дабы не впасть в метафизическую наивность и не разрывать мир на такой, какой он есть, и такой, каким он нам кажется, следует признать и вслушивание вслед за касанием структурой опыта сознания. Во-вторых, описание тактильного телесного опыта с точки зрения

феноменологии требует комплементарного описания движения. Из соединения этих двух структур опыта и рождается специфическое переживание живой телесности, которое Гуссерль называет кинестезисом. А движение несомненно имеет интенциональный характер. Неспособная к самостоятельному движению телесность – это уже не живое тело (Leib), а просто физическое тело (Körper), коснуться которого, конечно, можно, но само оно это касание не почувствует. Так что касание – это тоже в некотором смысле акт сознания, акт живого сознающего тела.

Все эти разглагольствования призваны лишь в очередной раз удостоверить необоснованность попытки разорвать первичное онтологическое единство сознания и мира. Если же эта попытка уже осуществлена, то любое восстановление этого единства, любое возвращение к протофилософскому опыту будут выглядеть весьма искусственными.

Примечание

[1] В украинском переводе эта иллюзия, кстати, передана как иллюзия «світу поза сценою», т. е. мира за сценой.

МЕТАФИЗИКА PIAZZA D'ITALIA, ИДЕЯ УНИВЕРСИТЕТА И ТОПОС МЫСЛИ

Идея университета и топос мысли.
Материалы конференции, посвящённой 25-летию кафедры философии гуманитарных факультетов СамГу.
Самара, 2005.

Осенью 2005 г. кафедре философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета исполнилось двадцать пять лет. Во времен*н*ом масштабе жизни старейших университетских центров такая цифра кажется незначительной. Однако для учебного заведения, которому самому ещё только за тридцать, тем более для людей, стоявших у истоков кафедры, четверть века — это существенная дата. Всякий же юбилей располагает к осмыслению пройденного пути, к ориентировке на местности, к топологии тех мест, по которым этот путь пролегает. Для кафедры таким местом является университет, поэтому вполне резонным выглядит намерение организаторов приурочить юбилейную философскую конференцию к теме университета как топоса мысли. Тем более что контуры этого места в настоящее время столь размыты, а происходящие в нём изменения столь тревожны, что не говорить об университете сегодня уже нельзя. Руинизация классического университета требует револьвации его «идеи», равно как и изгнание универсалистской мысли из стен современного университета вынуждает ставить вопрос о том, где и как теперь эта мысль возможна. В этой связи авторы сборника *Идея университета и топос мысли* предпринимают анализ широкого круга внутренне взаимосвязанных проблем, которые лишь с большой долей условности можно разделить на три тематических блока: *университет как топос мысли*, *образования* и *власти*.



Несомненным достоинством сборника является то, что публикуемые в нём материалы не ограничены узкими рамками локального сообщества. Напротив, объединив на своей «площадке» представителей различных академических дисциплин (философов, социологов, историков), сборник организует своеобразную перекличку из различных мест. Его топография представлена тремя десятками авторов из различных регионов России, а также «ближнего» и «дальнего» зарубежья: Москва,

Санкт-Петербург, Екатеринбург, Самара, Нижний Новгород, Пенза, Челябинск, Ульяновск, Ижевск, Тольятти, Минск, Гейдельберг. Разнообразие текстов, равно как и число высказанных мнений, таковы, что не позволяют представить их полный обзор в рамках короткой рецензии. Вместе с тем это обстоятельство побуждает более пристально вслушаться в некий неизменный контрапункт большинства рассуждений.

1. Метафизика «Piazza d'Italia»

Первое знакомство с книгой, как и с человеком, начинается с одежды. Обложка книги, конечно, может ничего не сказать о её содержании (что зачастую свидетельствует о вкусе редактора или бюджете издания). Однако в нашем случае она говорит, причём не монологически. Диалог возникает между двумя репродукциями картин итальянского художника Дж. де Кирико, вынесенными на лицевую и оборотную стороны обложки. В композиционном отношении это похожие картины, вполне пригодные для задачки типа: «Найди N отличий». К тому же они объединены общим названием «Итальянская площадь». И здесь и там мы видим плац, замкнутый с боков уходящими в перспективу арочными строениями, а с фронта — «падающей» башней. В центре композиции — возлежащая мраморная статуя в античной тунике, поодаль — два беседующих сеньора. Глубокие контрастные тени диагонально разрезают видимую часть площади, скрывая в полумраке очертания загадочного куба.

Основное различие заключено не в композиции картин, а в цветовом решении — в изображении времени суток. Если на первой — скорее «утро», то на второй — «вечер» (время глубоких теней). Из такого сопоставления следует, что собеседники, подобно эпическому Сократу, целый день простояли в относительной неподвижности, а виднеющийся на дальнем плане паровоз застыл вместе со своим паровым выхлопом.

Однако такая видимость не согласуется с законами физики, ибо, несмотря на временную разницу, тени на картинах не изменили ни направления, ни длины. Темпоральная динамика «утреннего» и «вечернего» вступает, таким образом, в явное противоречие со статикой фигур и теней. Время словно бы прокрутилось независимо от объектов, предоставив пространству право на автономное существование в горизонте вечности. Великий Хронос будто бы изгнан за рамку холста, откуда он, правда, ещё бросает косые взгляды «утреннего» и «вечернего», заставляя предметы отбрасывать глубокие тени, которые лишь усиливают доминантный статус вещей: каждая вещь — на своём месте. Проделанная художником редукция времени учреждает, таким образом, сверхзначимость городского пространства, места, *топоса*, точно так же, как темпоральность номада обратным способом превращает пространство в мелкую разменную монету.

Юбилей кафедры — это событие приостановки времени, продукт фиксации какого-то временного отрезка, словом — эпохэ. Вместе с

тем, это повод оглянуться вокруг, оценить пространство своего пребывания в качестве учёного и педагога или просто человека мыслящего. Что сегодня представляет собой это место? Приведём лишь малую часть тех определений, которыми участники конференции наделяют современный университет: «корпорация по продаже знаний», «мегамаркет потребления», «театр», «цирковая арена университетской профессуры», «место власти», «побочный продукт глобализации». «Ореол смыслов, сияющих вокруг слова *университет*», не только рождает ту *идею университета*, которая, по словам В. А. Конева, сама по себе является непосредственно *топосом мысли*, ибо мысль по своей природе универсальна (с. 20), но и ставит её под вопрос, рождая сомнение: а существует ли ещё «идея» университета, или она незаметно для нас канула в Лету, пополнив открытый Фридрихом Ницше список умерших символов европейской культуры.

2. Топос мысли

В своё время М. Хайдеггер, отвечая на вопрос, что такое метафизика, предложил весьма необычный ход размышления: целостность метафизики можно ухватить, разобрав отдельный метафизический вопрос. В универсальности и продуктивности такого метода можно ещё раз убедиться, ознакомившись с программным докладом В. А. Конева (Самара) «Проблема универсалий в новом повороте». Разработка этой классической проблемы имеет принципиальное значение для понимания сущности университета (как прошлого, так и будущего) в силу хотя бы того обстоятельства, что ориентация на универсальное знание и действие, забота о всеобщем всегда составляли стержень университетской идеологии. Новый взгляд на проблему универсалий, по мнению автора, предполагает поворот от *универсализма знания*, к которому тяготела традиционная университетская наука, к *универсализму бытия-события* (ответственного поступка – у Бахтина). Такой поворот способен придать новую направленность университетской науке и образованию, которые отныне должны ориентироваться не на производство *знания-эпистемы*, а на знание особого рода – *знание-фонему*, на развитие *универсальной способности быть* (с. 30).

Контрапункт событийной природы универсального образования отчётливо слышен и в текстах других авторов. Мысль рождается и высказывается не из абстрактного места, у-топоса, она всегда «здесь и теперь», она неотъемлема от места и обстоятельств её свершения и поэтому неконвертируема в едином пространстве наблюдения и переноса знания (как знания-эпистемы). Мысль индивидуальна (неделима), однако в то же время и институциональна. Институции, по выражению Н. А. Грякалова (Санкт-Петербург), играют роль «свайных конструкций», опора на которые позволяет мысли удерживаться в определённом, созданном ею же самой топосе. Такое институциональное самонастаивание мысли (в качестве того, что уже не зависит от наших реактивных изживаний) есть продукт упорства и риска (а не отвлечённого созерцания). Мысль (если она не симуляция) есть риск и

упорство перед лицом научного (университетского) сообщества, единственный авторитет которого она сама же как мысль утверждает и признаёт. Это значит, что универсалистское мышление и университетское образование имеют внутренний телос, каковым является преображение, трансформация человеческого существа, а следовательно, они не могут быть изъяты из контекста социальных практик. Университет по «идее» является местом, предназначенным для культивирования себя, «заботы о себе» (М. Фуко), местом перехода через «внутренние Альпы» от себя незнающего к себе знающему, или, как резюмирует В. Л. Лехциер (Самара), пространством переходности (существования в модусе «пере»).

Это в «идее». В реальности же учёба в современном университете (как западном, так и российском) всё более утрачивает судьбоносный (экзистенциальный) смысл, становясь лишь средством получения всевозможных социальных отсрочек: от армии, от профессии, от семьи. Этому немало способствуют и те условия, в которых сегодня находится академическая наука. Её существование напрямую зависит от запросов информационной бизнес-среды, ориентированной на прикладной, междисциплинарный и профицитный характер знания. Возрастающее давление этой среды оборачивается для гуманитария (носителя универсалистской мысли) «информационным стрессом» (С. А. Лишаев, Самара), обусловленным профессиональной необходимостью ориентироваться в расширяющихся потоках информации. Общественная нацеленность на профицит знания навязывает фундаментальной науке соревнование в скорости, заведомо ставя её в положение аутсайдера, поскольку предлагает такую темпоральную размерность, которая соответствует времени менеджера, а не учёного (А. Е. Сериков, Самара). Природа универсального, по-видимому, такова, что оно не может рождаться в спешке и гонке за сиюминутным результатом. Ему необходима некоторая пауза, редукция времени, которую мы наблюдаем на картинах Дж. де Кирико.

3. Топос образования

О кризисе университета как образовательного и научного учреждения европейские мыслители в лице Вебера, Ясперса, Хайдеггера и др. заговорили ещё в начале прошлого века. Естественно, что такая окрашенная в трагические тона тема, как «смерть университета», не могла остаться не озвученной в рамках рецензируемого сборника. Основанием для смертельного диагноза послужил тот процесс отделения науки от образования (и, как следствие, перемещение науки в узкие исследовательские центы), который знаменовал утрату идеи универсальности и единства знания и мышления. Кризис фундаментального принципа *образования посредством приобщения к науке* превратил классический университет в руины. Начало этому процессу положило само Новое время, которое придало науке характер организованного производства знания. По мнению С. И. Голенкова (Самара), «смерть университета» необходимо понимать в двух смыслах: во-первых,

как неэффективность институциональной формы современного университета, выражающуюся в углублении процесса стандартизации и унификации образовательных программ, во-вторых, в сущностном смысле — как утрату в существующей системе самой возможности для самостоятельной мысли.

Последнее наиболее очевидно выражается в усиливающейся зависимости университетов от экономической конъюнктуры. Согласно исследованию Н. Е. Покровского (Москва), сегодня мы повсеместно наблюдаем процесс превращения университета из храма науки в *market place*, торговую площадку, в экономическую «корпорацию по продаже знаний». Проблема финансирования и построения бюджета становится главным рычагом управления всей структурой университетов, что ведёт к выдвижению на передний план управляющего персонала и, как следствие, к ослаблению роли Учёного совета. Ректор приобретает статус топ-менеджера производственной корпорации, в то время как студенты всё чаще оказываются в роли её постоянных «клиентов».

Корпоративная природа нового образования заявляет о себе, прежде всего, в вытеснении фундаментальных, или так называемых общих, курсов, прикладными и всё более краткосрочными, нацеленными на «результат» междисциплинарными программами. Это раньше других испытали на себе философия, общая социология и теоретические разделы психологии, которые сегодня большинством слушателей воспринимаются как экзотические дисциплины. Потребительское отношение к статусу знания на фоне омассовления системы высшего образования грозит оставить на обочине образовательного процесса практически всю гуманитарную культуру. Превратившись, по мнению О. А. Маслова (Самара), в очередной симулякр, университет, правда, ещё способен осуществлять миссию своеобразного «культурного гетто для критически настроенных интеллектуалов», ограждающее творческую мысль от агрессии массовой культуры (с. 191).

4. Топос власти

Возникнув как результат просвещённого мезальянса учёных с правительственными чиновниками, университет и по сей день является местом приложения рычагов власти. Политический аспект идеи университета, как он был сформулирован классиками от Канта до Ясперса, сводился, прежде всего, к идее политической автономии. Однако этот аспект не был бы проблематичным, если бы университет не имел обратного воздействия на власть (прежде всего государство). При всём желании оградить университеты от «произвола властей» не стоит забывать, что они сами являются субъектами власти, хотя бы в том смысле, что являются местом собирания и самоопределения властных субъектов. Это позволяет С. В. Соловьёвой (Самара) вслед за Фуко интерпретировать университеты как необходимые элементы в «микрофизике власти», важные узлы и механизмы образования и функционирования дисциплинарных машин. Правда, активное пози-

ционирование университетов в качестве субъектов власти напрямую зависит от поддержания ими статуса инстанции объективного знания. И здесь многое зависит от того, как понимается само отношение знание-власть – тема, которая напрямую не затронута в материалах сборника. Из размышления Б. Вайдмана (Гейдельберг) о политической функции университетов в понимании К. Ясперса и Х. Арендт следует одно: университетский разум способен сохранить суверенитет лишь тогда, когда мыслитель удерживает (не переступая) тонкую грань знания и власти. Политическая роль университета, как она видится О. Шпараге (Минск), должна заключаться лишь в «формировании условий и элементов публичности в форме установления связи высказываний с жизнью» (с. 163).

Возможность высказать политически значимое суждение во многом может определить дальнейшую судьбу университета. С этим, как нам думается, заочно согласились бы все авторы сборника, поскольку их участие есть прямое следствие обеспокоенности дальнейшей судьбой университета и желания воздействовать на ситуацию через доступный интеллектуалу канал публичного изъявления своей позиции. Каким будет университет будущего, сохранит ли он свою «идею» или только название, покажет время. Возможно, что оно, прокрутившись, как на картинах Дж. де Кирико, расставит, в конечном счёте, всё на «свои» места.

Ю. Разинов

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ОНТОЛОГИЯ В XX ВЕКЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ»

В Санкт-Петербурге с 26 по 28 июня 2006 г. состоялась конференция «Онтология в XX веке: проблемы и перспективы». В ней приняло участие пятьдесят семь специалистов, работающих в области философских наук, из России, Украины и Беларуси. (В общей же сложности в адрес Оргкомитета конференции была подана восемьдесят одна заявка.) География конференции включает в себя такие города, как Барнаул, Великий Новгород, Волгоград, Екатеринбург, Елец, Иваново, Ижевск, Казань, Киев, Комсомольск-на-Амуре, Краснодар, Минск, Москва, Нежин, Омск, Пущино, Пятигорск, Ростов-на-Дону, Самара, Санкт-Петербург, Саранск, Саратов, Тверь Томск, Тюмень, Уфа, Харьков, Череповец, Шахты и др. Географическая широта конференции, безусловно, является свидетельством значимости её темы для русскоязычного философского пространства. Характерным в данной связи является также то, что проблема статуса онтологии как философской дисциплины оказалась важной не только для специалистов в области общей онтологии, но и для философов, представляющих специальные философские дисциплины (свидетельством тому может служить популярность третьей секции конференции «Онтология культуры»).

Первый день конференции был посвящён пленарным сообщениям; причём эти сообщения были поделены на две группы – пленарные *доклады* и пленарные *выступления*. Работу конференции открыл доктор философских наук, профессор *Григорий Львович Тульчинский* (Санкт-Петербург) с докладом на тему *Смена онтологической парадигмы: от сущего к потенциальному*. В своём докладе он раскрыл историю онтологии как последовательную эволюционную смену акцентуализации модальности в осмыслении бытия. В частности, докладчик выделил три основных этапа подобной эволюции: рассмотрение бытия как сущего, рассмотрение бытия как должного и рассмотрение бытия как возможного. Доктор философских наук, профессор *Александр Федорович Кудряшев* (Уфа) в докладе *Актуальные проблемы онтологии* обосновал актуальность основных проблем онтологии. Неподдельный интерес вызвал доклад кандидата философских наук, доцента *Сергея Леонидовича Катречко* (Москва), посвящённый ключевому для темы конференции вопросу: *Как возможна метафизика XXI века?* Исходя из кантовского понятия metaphysica naturalis, автор поставил вопрос о возможности занятия рефлексивной позиции по отношению к трансцендентальной метафизике, которая сама, в свою очередь, является исследованием условий возможности, в том числе ме-

тафизического знания. В итоге постановку вопроса о возможности метафизики в указанном смысле С. Катречко подвёл к вопросу о возможности homo metaphysicus.

Доктор философских наук, профессор *Валерий Николаевич Сагатовский* (Санкт-Петербург) в докладе *Основные проблемы и задачи современной онтологии в России* указал на специфику проблем, стоящих перед современной отечественной онтологической наукой, к которым, в частности, он отнёс необходимость формирования собственного языка онтологического исследования, общего для всего исследовательского пространства, и потребность соотнесения получаемых в онтологии результатов с реальной практикой. Доктор философских наук, профессор *Михаил Семёнович Уваров* (Санкт-Петербург) в докладе *Онтология бинаризма* обратил внимание коллег на важность бинарного принципа в любых онтологических исследованиях, на его эффективность и эвристичность, подтверждённые проводившимися в минувшем столетии исследованиями. Он констатировал, что этот принцип является особо значимым в онтологии культуры, хотя и не только в этой области онтологического знания, но и в других, как, например, в области онтологии математики и естествознания.

Доктор философских наук, профессор *Игорь Дмитриевич Неважжай* (Саратов) в докладе *Проблема региональных онтологий* предложил новую трактовку указанного понятия по сравнению с его употреблением в феноменологической философии, например, у Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Докладчик связал проблематику региональных онтологий с исследованиями в конкретных позитивных науках, прежде всего в теоретической физике, характеризуя такого рода онтологии как картины того, что есть на самом деле, наслаивающиеся друг на друга, а не научно-философские дисциплины. Доктор философских наук, профессор *Натан Моисеевич Солодухо* (Казань) в докладе *Основные принципы «Философии небытия»* обосновал онтологическую и метафизическую реальность небытия, а также обозначил основные категориальные значения самого этого термина и принципиальные, но, к сожалению, редко замечаемые различия между этими значениями.

Из кратких пленарных выступлений можно выделить близкие по содержанию доклады кандидата философских наук *Андрея Борисовича Паткуля* (Санкт-Петербург) и кандидата философских наук, доцента *Владислава Евгеньевича Никитина* (Санкт-Петербург). В обоих сообщениях речь шла о необходимости отличать онтологические исследования от позитивно-научных исследований в соответствующих предметных областях так, чтобы позитивная наука не диктовала онтологии свойственный ей идеал научности. При этом А. Паткуль предлагал рассматривать онтологические исследования как эйдетический трансцендентализм, противопоставляя таковой достижению онтологических определённостей через спецификацию понятия сущего и позитивизацию всеобщих определений такового. В. Никитин, исходя из оппозиции классической и неклассической парадигм в онтологии, показал, что неклассической онтологии, прежде всего основывающейся

на феноменологическом методе Э. Гуссерля, удаётся избежать позитивизации, включив в себя измерение человеческой субъективности.

Интересный доклад в духе философии языка М. Хайдеггера представил профессор, доктор философских наук *Василий Александрович Фриауф* (Саратов): *Язык-бытие: Бытие-язык*. Большой интерес у слушателей вызвало выступление доктора философских наук, профессора *Василия Николаевича Сырова* (Томск) *О возможности постнеклассической онтологии*, в котором он выдвинул радикальный тезис о бесполезности и несостоятельности онтологии как науки. Известную неудовлетворённость у слушателей, правда, вызвало нежелание выступающего привести развёрнутую аргументацию своего тезиса, являвшегося провокационным в контексте темы конференции: профессор Сыров сослался лишь на воззрения, сложившиеся у представителей частных наук, которые не видят никакого прагматического смысла в онтологии для данных наук. Выступление кандидата философских наук *Петра Михайловича Колычева* (Санкт-Петербург) *Релятивная онтология* выгодно отличалось от прочих выступлений тем, что было посвящено не общим рассуждениям об онтологии в целом, её предмете и методе, а определённой онтологической категории – категории соотношения, – которая, по его мнению, является центральной категорией онтологии. Вместе с тем Колычев высказал убеждение в том, что названная категория может выступить принципом построения научной онтологии, являясь вместе с тем её преимущественным предметом, с одной стороны, и техническим средством для раскрытия понятия сущего – с другой.

Второй день конференции до обеда был посвящён работе секций:

- *категориальный аппарат онтологии* (руководитель д. ф. н., проф. *В. Н. Сагатовский*);
- *методология онтологического познания* (руководитель д. ф. н., проф. *И. И. Евлампиев*);
- *онтология культуры* (руководитель д. ф. н., проф. *М. С. Уваров*).

(Работа секций будет представлена в издании материалов конференции в альманахе: «Парадигма». Вып. 6. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.)

После обеда состоялось заключительное заседание, во время которого были заслушаны выступления нескольких докладчиков. Доктор философских наук, профессор *Сергей Сергеевич Аванесов* (Томск) в докладе *Нормативная онтология* указал, что онтология в современном её состоянии уже не может рассматриваться только как учение о наиболее общих структурах и законах существующего в смысле существующего объективно. Если онтология хочет сохранить значимость и актуальность, она должна включить в себя и разработанное в онтологическом ключе учение о нормах, создать в своих рамках также и аксиологическое измерение. Кандидат философских наук *Елена Викторовна Левченко* (Москва) в докладе *Концептуализация бытия в философии Гегеля как схема философско-онтологического понимания искусства* на примере фрагментов гегелевской *Феноменологии духа*

в яркой выразительной форме раскрыла значение онтологического подхода в философско-эстетических исследованиях, а вместе с тем, напротив, значение искусства для раскрытия истины существующего. Доктор философских наук, профессор *Виктор Валентинович Костецкий* (Тюмень) в докладе *Онтология взгляда – путь к новой онтологии мифа* представил на суд слушателей концепцию, развиваемую им в опоре на философское творчество Ж. П. Сартра и М. Мерло-Понти, согласно которой человеческий взгляд обладает приоритетным онтологическим значением. И это значение является основополагающим не только для конституции конечной человеческой субъективности, но и мира как такового. Доклад В. Костецкого содержал в себе также любопытную деконструкцию традиционных «взглядов» на проблему взгляда, косвенным образом обнаруживающих в себе онтологическую размерность.

На заключительном заседании был также проведён небольшой круглый стол, замысел которого возник непосредственно в ходе работы конференции. Круглый стол был посвящён анализу различных значений понятия «онтология», которые использовали участники конференции, с целью выработать какое-то общее понятие таковой. Один из ведущих круглого стола д. ф. н., проф. В. Н. Сагатовский с сожалением отметил, что прийти к единому понятию онтологии участникам конференции так и не удалось. Но при этом он выделил несколько типичных представлений об онтологии, имевшихся у участников конференции. К таковым им были отнесены определения онтологии как учения 1) о любом сущем, 2) об отношении человека к бытию, 3) о всеобщих основаниях существующего. Проф. Сагатовский озвучил также и собственную позицию, согласно которой философская онтология – это учение об инвариантных основах бытия мира и любого сущего. Он поставил также вопрос о возможности онтологии, не опирающейся на метафизику, которую Сагатовский в свою очередь понимает как учение о трансцендентной основе чувственно воспринимаемого мира.

На заключительном заседании участники конференции приняли решение о создании *Российского Онтологического Общества* (председатель д. ф. н., проф. В. Н. Сагатовский) и избрали Исполнительный комитет этого Общества. Были обсуждены планы дальнейшего сотрудничества специалистов, работающих в области философской онтологии. Кроме прочего, предложено устраивать ежегодные конференции, посвящённые онтологической проблематике в Санкт-Петербурге и других городах Российской Федерации, а также ближнего зарубежья. (Так, в июне–июле 2007 г. в Санкт-Петербурге планируется проведение конференции по теме «Бытие как центральная проблема онтологии».) Обсуждение некоторых проблем, в том числе тех, которые были намечены в ходе работы данной конференции, например, проблемы строгого определения онтологии как науки, решено продолжить и в режиме on-line на созданном специально для этой цели сайте или посредством электронной рассылки. Было выражено намерение создать в перспективе специальное периодическое издание,

посвящённое непосредственно онтологическим проблемам (предположительно, журнала «Вопросы онтологии»).

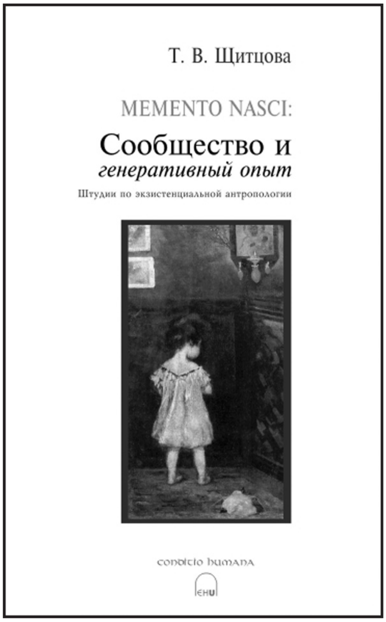
Подробную информацию о деятельности Российского Онтологического Общества можно получить, написав электронное письмо с указанием в графе «тема» «Онтологическое общество» по адресам: ontology.2006@list.ru и ontology.piter@mail.ru

Вечер после закрытия конференции был посвящён дружеской встрече участников в неформальной обстановке.

И. Зайцев, П. Колычев, А. Паткуль

НОВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Серия
«Conditio Humana»



Щитцова Т. В. *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии).* Вильнюс: ЕГУ, Москва: ООО «Вариант», 2006. 384 с.

В книге рассматривается конститутивное значение феноменов рождения и смерти для человеческого сосуществования. Развивая некоторые фундаментальные положения экзистенциально-феноменологической философии, автор стремится обосновать ведущее значение понятия рождения для философии межличностного сообщества. На место классического *memento mori* приходит альтернативное «помни о рождении», которое находит антропологическое обоснование в феноменологическом анализе интерсубъективной связи родителя и ребенка.

Книга адресована как специалистам, так и всем интересующимся современной социально-этической и философско-антропологической проблематикой.

НОВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Серия
«Новые перспективы
в социальной и политической мысли»



Инишев И. Н. *Чтение и дискурс: трансформации герменевтики*. Вильнюс: ЕГУ, 2007. 168 с.

В книге рассматривается современное состояние и дальнейшие перспективы философской герменевтики, понимаемой в качестве одной из основных форм постметафизического мышления. Сформировавшаяся в контексте феноменологического анализа языка, философская герменевтика открывает перспективы трансдисциплинарного и внеинституционального философствования, укоренённого в повседневной практике индивида.

Книга адресована всем интересующимся проблемами современной герменевтической философии.

Редколлегия философско-культурологического журнала *Топос* приглашает исследователей из разных стран принять участие в подготовке специального выпуска на тему:

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ: АКТУАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ И НОВЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ

Фронтальная эстетизация жизни как один из наиболее амбивалентных диагнозов современности прежде всего предполагает, что эстетическая рефлексия, или, выражаясь классическим языком, «философская эстетика», давно уже перестала быть неким региональным предприятием, «возделывающим» и культивирующим чувство прекрасного на ниве искусств. Вместе с тем само искусство – и прежде всего, искусство *изобразительное* – претерпело за последние 50–60 лет существенные трансформации, отличительной чертой которых является усиление рефлексивного компонента, заставляющее художников искать новые формы для своего message и выливающееся часто в сознательную экспликацию собственной социально-политической ангажированности. Параллельно с новыми поисками в художественной практике «теоретики» эстетического опыта ведут речь о культурно-антропологическом *разнообразии* модальностей чувственности и их историческом *изменении*, которые оставляют открытым вопрос о том, что же такое homo aestheticus.

В рамках заявленной темы предлагается обсудить следующие вопросы:

1. Актуальное состоянии современной эстетики. Полемика между новыми философскими и семиотическими подходами к эстетической проблематике.
2. Трансформации в понимании искусства: синтез теории и практики.
3. Новые отношения между искусством и жизнью в нашу эпоху.
4. Телесность и генезис чувственности.
5. Параэстетика, или актуальность безобразного: осмысление опыта отвращения и боли в искусстве и философии.
6. Искусство и политика.

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), а также рецензии (до 0,5 п. л.) на книги по указанной проблематике.

Deadline для предоставления материалов – 15 февраля 2007 г.

Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». В сведениях об авторе просьба указать: город/страну, институциональную принадлежность (если есть), учёную степень и звание (если есть), адрес электронной почты.

Примеры оформления цитат и примечаний см. на сайте журнала: http://topos.ehu-international.org.

Материалы присылать по адресу: topos_2000@mail.ru

An International Conference

THE LEGACY OF HANNAH ARENDT IN THE EARLY 21ST CENTURY

The conference will take place
on May 18–19, 2007 in Vilnius, Lithuania

Hosted by: the Chair of Philosophy at European Humanities University and the Chair of Philosophy at Vilnius University

Working language: English

The conference is dedicated to the centenary of Hannah Arendt, whose philosophy belongs to the most significant and influential accomplishments in the political thought of the 20th century. Hannah Arendt was indubitably the pioneering thinker and the discerning diagnostician of the epoch; her analysis of the origins of totalitarianism, the emphasis on the constitutive role of the political in human life, the reflections on the human condition in general, – all this retains its actuality for us, as much as we face the new developments in our social world and seek to comprehend their inner uncertainties and threats.

The conference is aimed at, first, exploring the theoretical legacy of Hannah Arendt from diverse analytical and disciplinary angles and, second, discussing the possibilities and forms of its application to the complex and ambiguous realities in the early 21st century.

The organizers welcome papers on the following topics related to the works of Hannah Arendt:

- philosophy and/as historical responsibility;
- the meaning and boundaries of the political;
- rethinking the public sphere;
- the "banality of evil", political violence and terror;
- totalitarianism, authoritarianism, fundamentalism;
- (changing) perspectives on the "human condition";
- local perceptions of the Arendt's work.

Please e-mail attached abstract (300-400 words) and short CV in doc or pdf format to: vl.fours@gmail.com, or: arunas_mickevicius@yahoo.com.

All proposals are due by February 10, 2007.

Conference proceedings will be published.